مانويل ماريا كاريلو

خطابات الحداثة

ترجمة

إدريس كثير * عز الدين الخطابي



منشورات
دار ما بعد الحداثة

مانويل ماريا كاريلو

خطابات الحداثة

ترجمة
إدريس كثير * عز الدين الخطابي

منشورات
دار ما بعد الحداثة

طبع هذا الكتاب

بدعم من وزارة الثقافة و الاتصال

منشورات دار ما بعد الحداثة – فاس
الطبعة الأولى: 2001

الإيداع القانوني: 2001/1532
الرقم الدولي: 9954-410-02-3
دار ما بعد الحداثة – فاس
18، إقامة كرم، طريق عين السمن
الهاتف / الفاكس : 58 29 61 055

Note des traducteurs

Le présent ouvrage est une traduction du livre écrit en français par le penseur et ministre portugais de la culture, Mr *Manuel Maria Carilho* et dont le titre original est :

Rhétoriques de la modernité, PUF, 1ère éd. 1992.

Ce travail, doté d'une fructueuse documentation et d'une profonde analyse philosophique , constitue une perspective originale dans l'approche des questions de rhétorique, d'argumentation, de problématisation, de modernité, soulevées par des penseurs comme : Habermas, Lyotard, Meyer, Rorty, Toulmin, Wittgenstein etc..

En articulant tous ces thèmes, le livre de Mr *Carilho* se révèle l'un des meilleurs diagnostics de la penseée contemporaine. Sa vision de la rationalité comme des problèmes philosophiques, nous ouvre une perspective nouvelle pour un dépassement des apories de la modernité. Notons que Mr *Carilho* est professeur de philosophie contemporaine à l'université nouvelle de Lisbonne et directeur de la revue Critica. Il a à son actif, plusieurs ouvrages et articles écrits en portugais et en français, notamment :

- *História et prática das ciéncias*, éd. Lisboa, A Regra do Jogo, 1979.
- *Razào e transmisào da filosofia*, Lisboa, 1987.
- *Itinerários da Rationalidade*, Lisboa, publicacoès D. Quixote, 1989.
- *Elogio de modernidade*, Lisboa, éd. Presença, 1989.
- *La stratégie électique*, Raison présente, n° 89, 1989.
- *Verdade, Supeita e argumantaçào*, Lisboa, éd. Presença, 1990.
- "Problématicité, rationalité et interrogativité", *Revue internationale de philosophie*, n° 175, 1990.

Nous aimerons, avant de clore cette note, que le lecteur de cette traduction partage avec nous ce sentiment de reconnaissance envers Mr *Manuel Maria Carilho*, qui nous a gratifié d'une sympathique lettre, envoyée par son ministère de la culture, le 23 mai 2000, et dont voici un petit extrait :

> *« En ce qui me concerne, j'envisage votre traduction comme un honneur, en vous donnant l'autorisation pour le faire ».*

De notre côté, nous considérons aussi, comme un honneur, le fait d'avoir traduit ce beau livre, aussi profond et aussi riche en interrogations.

Azzeddine Khattabi / Driss Katir

تقديم:

الانعطاف البلاغي

يعد هذا الكتاب للفيلسوف البرتغالي ***مانويل ماريا كاريلو***، من الكتب الرحالة القليلة في جغرافيا الفلسفة. فيه نصوص و تصورات فلسفية هاجرت من كل حدب و صوب: من اليونان و النمسا و ألمانيا وبلجيكا و فرنسا و إنجلترا... هاجرت كلها إلى البرتغال، علها تثمر من جديد في هذه التربة الإبيرية التي افتقدت، لأسباب سياسية طارئة، إلى الخصوبة الفكرية و الفلسفية لمدة ليست بالقصيرة.

كتاب ينعكف على مختلف **الخطابات** (discours) الفلسفية المتباينة: الخطاب المنطقي (فيدجنشتين)، الخطاب الاستفهامي الإشكالاتي (ماير)، الخطاب التأويلي التضامني (رورتي)، الخطاب التواصلي الحداثي (هابرماس)... ليسبر أغوارها و يمتحن أسسها و يثقف عودها و يسائل آفاقها.

كما لا يستنكف عن الخوض في **الخطابة** (rhétorique) باعتبارها ذلك التفاوض على المسافة و التباين الذي يفصل الخطابات الفلسفية فيما بينها، و تلك اللحمة التي تلحم كل السجلات الفلسفية الإشكالية، في آداء المحاججة. فما دام الأمر يتعلق **بالخطاب** من حيث هو مقال و قول، و **بالخطابة** من حيث هي نظرية في بلاغة التفاوض و المحاججة، فقد آثرنا

عنونة هذه الترجمة بـ"**خطابات الحداثة**"، محبذين لبس العنوان والتباسه في الدلالة.

إن كل خطاب -سياسيا كان أو دينيا أو فلسفيا الخ...- يستند على استراتيجية هي في عمقها صورة ماكرة لإرادة القوة حسب تعبير نيتشه أو لإرادة الحقيقة كما يؤكد فوكو. و هو الأمر الذي يفسر صراع المواقع بين الخطابات و محاولاتها المتكررة للهيمنة، معتمدة في ذلك أساليب الإقناع و التحريض و الإثارة.

هكذا ستكون المحاججة مكونا رئيسيا للخطاب، إن لم نقل السمة المميزة له، حيث يصبح الحجاج قوة أساسية للإقناع و الإثبات في "المبارزات" الكلامية. و سيكون الهدف من هذه الأخيرة هو ادعاء صلاحية الخطابات المتداولة و إقناع المشاركين في النقاش بقبول هذه الصلاحية.

هذه الوضعية يدعوها هابرماس بالعقلانية التواصلية التي يتبلور الحجاج من خلالها بوصفه عملية processus من حيث هو تدبير procédure وإنتاج production. فبإمكان الحجاج، يقول هابرماس "أن يتميز كعملية من خلال نيته في إقناع مستمع كوني، و أن يحصل بواسطة تعبير ما، على موافقة جماعية. أما باعتباره كتدبير، فإنه يتميز من خلال نيته في إنهاء النقاش حول ادعاءات افتراضية بالصلاحية، و ذلك بواسطة اتفاق مبرر

عقلانيا. و بالنسبة إليه كإنتاج فإنه يتميز من خلال نيته في تأسيس أو تثمين ادعاء الصلاحية عن طريق الحجج" ([1])

هكذا يرتبط المعنى أو الحقيقة بادعاءات الصلاحية، و هو ما يستوجب الاعتماد على عدة بلاغية لممارسة التأثير على المتلقي و إقناعه وإخضاعه لسلطة الخطاب. كل نص/خطاب هو بشكل ما بلاغة/خطابة، أي انه يملك وظيفة تأثيرية، ذلك أن: "البلاغة تمثل منهجا للفهم النصي مرجحة التأثير. و عندما نفكر حسب المفاهيم البلاغية، فإننا ننظر مبدئيا إلى النص من زاوية المستمع/القارئ، و نجعله تابعا لمقصدية الأثر."([2]).

ذلك ما أكده بيرلمان، عندما اعتبر بأن المنظور البلاغي يسمح بفهم وظيفة الفلسفة بشكل أفضل، عبر تحديدها وفق عقلانية تتجاوز فكرة الحقيقة، ما دام نداء العقل يفهم كخطاب موجه إلى المستمع. و هنا يطرح البعد السياقي لهذا الخطاب و درجة التأييد التي يمكن لأطروحة فلسفية أن تثيرها أو لا تثيرها لدى هذا المستمع. يقول بيرلمان: "ما دام الحجاج البلاغي يهدف إلى خلق التأييد، فإنه يتوقف أساسا على المستمع الذي يوجه إليه الخطاب، لأن ما يقبله مستمع ما، يمكن أن يرفضه مستمع آخر. و لا يخص هذا الأمر مقدمات الاستدلال فقط، بل

---

1 Jurgen Habermas , Théorie de l'agir communicationnel, tra. Jean Marc Ferry, Tome I, Fayard, 1987, p. 42.

2 هنريث بليث، البلاغة و الأسلوبية، ترجمة د. محمد العمري، دار إفريقيا الشرق، البيضاء، 1999، ص. 24.

يخص أيضا كل سلسلة من سلاسل هذا الأخـــير و الحكـــم الموجــه إلى الحجاج في شموليته."([3])

إن هذا المنظور سيؤدي إذن إلى فهم و قبول التعدديـــة الفلســفية القائمة على التنوع الحجاجي و على مختلف أشكال العقلانية المترتبة عـــن هذا التنوع. مما يضفي على الفلسفة خاصية صراعية و نشـــاطا تعدديـــا يسمها بالإبداعية و بالتجدد المستمر، زادهـــا في ذلـــك، الاستشـــكال والمساءلة و المحاججة. و هو ما يسمح بالحديث عن عقلانيات و ليس عن عقلانية واحدة، و عن خطابات متمايزة تتبادل الحجج فيما بينها، و تقوم بتصريف ما يتوفر لديها من مخزون مفاهيمي و من قوة خطابية في التأثير.

يرزح هذا الكتاب تحت وطأة القول: "إن الأزمة قد ولت". أزمـــة الذات و العقل. فإذا كانت الفلسفة فعالية، فهذه الأخيرة قد انتقلت مـــن اعتقاد إلى اعتقاد: مـــن الاعتقـــاد في الأفكـــار العلميـــة و السياســـية والإبستمولوجية للأنوار و التقدم و الحرية، أي في الحداثة و العقل، إلى ما بعد الحداثة و اللاعقل، أي إلى الاعتقاد في حالة من التحولات و التقلبات التي طالت كل قواعد لعب العلم و السياسة و الحرية. ألم تفقد الفلســـفة بهذا معناها و عقلها و استشكالها و بالتالي مشروعيتها؟ لقد باتت الفلسفة أسيرة مستضعفة امام الدعوة إلى حلها و تفكيكها. لا منهاج يسندها و لا فضاء يغطيها و لا مشاكل تستقويها، تكالبت عليها كل الأطراف مناديـــة "بما بعد الفلسفة" و "بالتجاوز". إلا أن هذه الصفة "المابعدية" لا تنفـــي

---

[3] Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, Rhétorique et philosophie, Pour une Théorie de l'argumentation en philosophie, PUF, 1952, p.19.

الطابع الفلسفي عن القضايا "الاختلافية" التي تطرحها المرحلة. و ميزة الفلسفة هي أنها لا تملك موضوعات و لا مناهج و لا تؤدي إلى حلول. وستبقى الفلسفة في مساءلة ذاتية أبد الدهر.

انطلقت هذه المساءلة من اليونان (سقراط) و تنامت في النمسا (فيدجنشتين) و تقوى طرقها في بلجيكا (بيرلمان / مايير)، و اشتد اختلافها في فرنسا (دريدا / ليوطار)... و تناسلت الآراء و المواقف التي تؤكد على أمر أساسي، و هو انه لم يعد هناك مكان للفلسفة النسقية القائمة على الأفكار البديهية في زمن الإبداع الفلسفي، و هاهي الآن تستقر مؤقتا من رحلتها و ترحالها في البرتغال (ماريلو). برتغال ما بعد ثورة القرنفل، برتغال الحنين Sandade إلى الفلسفة بعد أن تأزمت بما فيه الكفاية و لم يعد البديل سوى ذلك الانعطاف الذي يقول عنه مانويل ماريا كاريلو: "يبدو لي أن البلاغة هي بديل جد مميز للفكر النسقي الذي تطور بالغرب... و يمكنني على الفور أن أضع تصوري للفلسفة، وهو التصور المرتبط بالسياق و بالبلاغة، مقابل فلسفة للأسس، مرتبطة في اعتقادي بمقاربة جد نسقية. هكذا، فإن أهمية الرجوع إلى البلاغة لا حد لها. لنأخذ مجال التواصل مثلا: فكل تحليلات أرسطو حول الحقيقة والإغراء و التلاعب، تعتبر ضرورية لفهم التواصل في العالم الحديث. والفكرة التي أطورها في كتابي "**خطابات الحداثة**" هي كالتالي: "إن

العقلانية غير موجودة، فما يوجد هي أداءات العقلانية المنتظمـــة حـــول أبعاد مختلفة جميعها باختلاف المنظور الذي تم إبرازه"([4]).

عز الدين الخطابي - إدريس كثير

4 Magazine Littéraire, N° 385, Mars – 2000.

تمهيد :

مثلما توجد عناصر في الطبيعة تصمد و تستمر في البقاء بعد صلاحيتها، هناك في الثقافة أفكار يمكن وصفها ، إذا ما استعرنا تعبيرا جميلا لبيسوا (Pessoa) "بالجثة التي تم تأجيل دفنها لأنها ولود". يمكن لهذه المماثلة أن تكون ملائمة لأجل فهم الوضعية الحالية للفلسفة الموسومة منذ أواخر القرن التاسع عشر بندوب الأزمة، خاصة تلك التي تعود إلى الذات و العقل.

يشكل هذا الكتاب طريقة ما ، في القول بأن الأزمة قد ولت، منطلقا من فهمها، وكأن الأمر يتعلق بظاهرة منبثقة من فرضيات عديدة، تنتشر فيها الحداثة الفلسفية: منها فرضية امتلاك الواقع من طرف ذات شفافة أمام ذاتها (كما ادعى ذلك باكون و ديكارت على الخصوص)، و عارفة بذاتها (كما دافع عن ذلك كانط)؛كل هذا بالعودة إلى تصور للعقل باعتباره ملكة مستقلة وسامية تستطيع لحم انشقاقاتها و ترتيب العالم.

لكن هذا الفهم، الخاضع في أيامنا هذه لجدال طفيف في خطوطه الرئيسية لم يعد كافيا. و السبب هو أن الخروج من الأزمة -رمز التشويش النظري الهائل المرافق له، و المكثر للمعيقات و الانغلاق- غير ممكن إلا بالتخلي عن المنطق الذي أنتجها، و عن التصورات التي جعلت

من الضرورة المحور الأساسي لفهم العالم و من الكليـــة المعيار الأقصـــى لفهـــم الذات و العقل.

لقد شكل تاريخ الفلسفة ، و في جزء كبير منه، تاريخـــا لوضـــع مفهوم الإمكان بين قوسين. و الحال أن هذا المفهوم هو الذي يرمـــز في أيامنا هذه و بأشكال مختلفة إلى الحل. زيادة على ذلك، أليس هذا هو مـــا يقترحه علينا مشهد العالم بصورة كثيفة أكثر منها متفردة خاصة عندمـــا نلاحظ الأحداث التي طبعت بداية العشرية الأخيرة من القرن العشـــرين؟ بمقدور مستقبل الفلسفة أن ينبثق من هذا التحول رغم حضـــور نمـــاذج بلاغية من النوع السردي الذي يلوث تحليل الوضعية المعاصرة للفلســـفة وذلك بحصرها في معضلاتها. لنأخذ بعين الاعتبار أغراضها البرنامـــجية الأكثر عمومية أو تطوراتها الخاصة و المضبوطة ، سنلاحظ بأن الأمـــر لا يتعلق بثورة –وهي استعارة غير مناسبة في مجال الفلسفة دائما – بقدر مـــا يتعلق بتحول و منعطف ، يمكن نعته من الآن بالانعطاف البلاغي.

نحاول في هذا الكتاب عرض جانب من هذا التحول و تحليله تعميق بعض آثاره الأساسية، مقتنعين بأن إعادة صياغة التمفصـــل البلاغـــي/ العقـــلي، يفتح الآفـــاق لمراجعة الوسائل والغايات ، وأكثر من ذلـــك لمراجعة المشاكل الفلسفية، و يحفز على القيام بانتخاب متولد ذاتيا يســمح ليس فقط بالتخلي الهادئ عن عـــدة موضوعـــات، و لكـــن أيضـــا بالإرجاء المـــبدع لمشـــاكل و إشكالات جديدة. يمكن القـــول بـــأن استبدال الإحالة المنطقية بالإحالة البلاغية كما اقترحها مايـــير (Meyer)، والإحالة الابستمولوجية بالإحالة التأويلية كما أوحى بهـــا رورتي (Rorty)،

هما حركتان تسيران في نفس اتجاه غرض هـذا الكتـاب. وهـل مـن الضروري أن نضيف بأن الوجه الأكثر حسما في هذا التطـور الجديـد يتعلق بعدم ثبوتية هذه الإحالات نفسها: هذا في اعتقادي ما يؤدي إليـه فكر م. مائير حول الخاصية الاستفهامية أو ما تؤدي إليه مقاربـة رورتي لمفهوم التضامن.

هكذا نريد في لحظة أولى، إبراز مفهوم المشكل و ذلك بتبيان ليس فقط قدرته على الصمود، كلما ابتعد عن الأنموذج العلموي للعقلانيـة، أمام استراتجيات تفتيت ما هو فلسفي، ولكن أيضا قدرته على جعل كل فهم لفرادة العمل الفلسفي أمرا ممكنا.

يتميز العمل الفلسفي بتمفصل فعاليته الإشـكالاتية، بممارسـة حجاجية ذات مرتبة وأهداف جديدة. إن تقويم هذه السمات، يعد عملا مركزيا حتى نستطيع فيما بعد التقدم في تحديد ملامح الفلسفة من حيث هي مصفوفة بلاغية معقدة ، لا يمكن فصلها عـن استعمال اللغـة الطبيعية، و مطوقة بثقل التقليد و كذا بدينامية الجماعة، وبعبارة أخـرى، محددة بالنزعة التاريخانية و بالسياق. و أخيرا يسمح هذا المنظـور بفـهم جديد للطابع النزاعي الفلسفي، الذي يقترح علينـا مـن خلالـه إدراك العقلانية كفضاء لتسجيل و انتشار النزاعات، فضاء ملـيء بـالألاعيب العقلانية ذات التنوع الموسوم بالخصائص القادرة علـى ضبـط هـذه النزاعات في آخر الأمر. هنا تكشف النزعة الاستفهامية عـن وظيفتـها الأساسية، و ذلك بميلها الوضعي الذي تبديه على مسـتوى المشـاكل،

والدينامية التي تطلقها في سجل الحجاج و إلحاحية التعدد الذي تدرجـــه وسط فهم العقلانية.

الفصل الأول :

مشـــاكـــل

القسم الأول : الخطاب الفلسفي

لنبدأ باستفهام ساذج ظاهريا: كيف نتعرف الآن على الخطابـــات الفلسفية ؟ يشمل هذا السؤال في عموميته ، فكرة محـــددة مؤداهـــا أن الفلسفة ليست خطابا في مقدوره أن يطرح كـــل الأســئلة، و يمنحـــها الشرعية فقط بكونه يدعى خطابا فلسفيا: يجب فعلا تبرير هذا الســؤال، أي محاجة ضرورته، أو على الأقل ملاءمته. إذا ما أخذنا بعين الاعتبـــار تنوع الخطابات - العلمية، الاستطيقية، السياسية، و الأدبية - سنلاحظ أنه من السهولة التعرف عليها أو تحديد هويتها، أو على الأقل من الممكـــن القيام بذلك. تنبع هذه الإمكانية و هذه السهولة من وضوح موضوعاهـا مثلا المساواة في الخطاب الحقوقي و الكليانية في الخطـــاب السياســي، والجميل في الخطاب الاســـتيطيقي، و الأســلوب في الخطــاب الأدبي، والظاهرة في الخطاب العلمي . قد لا تكون هذه الموضوعات دقيقة، و قد تتداخل فيما بينها (الأمثلة أعلاه يمكنها أن تبين ذلك) لكنها تتضمـــن وضوحا، و صلابة، و ثباتا يسمح بالتعرف عليها. إلا أننا لا نعثر علـــى هذه الوضعية في المجال الفلسفي. فالأمر كذلك بسبب غياب الموضوعـات التي يمكن نعتها خصيصا كموضوعات فلسفية، أي كونها تنتمي توافقيـــا إلى مادة تملك بروتوكولات و اتفاقات لمعالجتها . الموضوعات الفلســفية على عكس موضوعات العلوم الأخرى لا تتوقف على هذه العناصر فقـط (تأطير المادة، و بروتوكولات المقاربة) إنما تتوقف إضافـــة إلى ذلـــك وبالخصوص، على اندماجها في فلسفة تكون طبيعيا في نزاع، واضـــح أو

خفي، مع فلسفات أخرى. سنعود إلى هذه النقطة فيما بعد. لكـــن، ألا نعثر أيضا في لائحة الموضوعات تلك على موضوعات فلسفية؟ فعــلا، إذا كان بإمكان كل موضوع ولأسباب بديهية أن يتحـــول إلى موضـــوع فلسفي. على عكس العلوم الأخرى، الفلسفة فعاليـــة بـــدون موضـــوع خاص، ويمكنها أن تجعل من موضوعات العلوم الأخـــرى أو الفعاليـــات الأخرى موضوعا لها.

تلزمنا هذه الوضعية بالدقة : أولا بالاعتراف بأن السؤال الســابق لم يجد له جوابا بعد. ثم سيكون من السهولة بمكان بل من الوهم أن نرفــض للفلسفة موضوعها الخاص بها من جهة، وأن نؤكد بأن كـــل موضـــوع يمكنه أن يغدو فلسفيا من جهة أخرى. وأخيرا أن نحترم مقتضى القــول في ماذا يتحدد تحول موضوع ما إلى موضوع فلسفي .

وإذن من الضروري الانطلاق مجددا من الصفر، وذلـــك بوصـــف الفلسفة بأنها فعالية. من هذه الزاوية تغدو الفلسفة واحدة من الصيغ الـــتي يمكن أن يتخذها الاهتمام بمعرفة العالم، بالمعنى الواسع لهـــذه الكلمـــات الثلاث، بطريقة تسمح باستقبال تعدد الاهتمامات، و تنـــوع أشـــكال المعرفة و تعدد ظواهر و أحداث العالم. هذا الاهتمام يمكنـــه أن يـــأخذ شكلين (ولربما هذين الشكلين فقط): ما قبل المواد المعرفية و ما بعدها. في الحالة الأولى نهتم بموضوعات العالم المشترك، و في الحالة الثانيـــة، نهتـــم بموضوعات المعارف المكونة. يوجد فيما بين هذه الأشكال و كذا هـــذه الموضوعات درجات، إلا أنه لا يوجد أي اختلاف في المشروعية. لكن ما المقصود بـــ "الاهتمام بموضوع ما" ؟ المقصود بـــه تأويلـــه: أي إدعـــاء

تحديده بواسطة دلالته و/أو بواسطة ما يمكن أن يدل عليه. وإذن يجب تدقيق ما يقتضيه هذا التأويل.

أيتعلق الأمر بخيار منهجي؟ أيكون المنهج هو المسؤول عن تحويل موضوع ما إلى موضوع فلسفي؟ بالتأكيد لا، لأن الفلسفة لا تملك منهجا، بالمعنى الحقيقي للفظ (أي جملة سيرورات مقبولة و متفق عليها بغرض الحصول على نتائج يستطيع شكلها تحديد مادة معرفية من حيث هي كذلك على الأقل، و تعيين جماعة ممارسيها)، إنما تملك بكل بساطة، مجموعة من الممارسات التقنية، أي الحجاجية. و الحال أن الحجاج هو الذي يلعب دورا حاسما في التحويل الذي يقتضي أساسا منح الموضوعات أي كانت صورة خاصة، أي صورة المشاكل الفلسفية .

و كما سنرى ذلك لاحقا، فإن أهم الانتقادات التي وجهت للفلسفة، دافعت بهذا الشكل أو ذاك، عن الفكرة القائلة بأن الفلسفة إذا لم تكن معرفة فلأنه لا وجود لمشاكل فلسفية. تؤكد هذه المواقف على لا صلاحية الفلسفة و استحالتها ما دامت هذه الأخيرة لا تملك لا فرصة اللجوء إلى البرهان الصوري و لا دعامة الدليل الأمبريقي، و هذا يعني أنها لا تملك عتادا يسمح لها ببلوغ النتائج أو يسمح لها بالتحقق منها. وبالفعل إنها لا تملك ذلك العتاد ، على الأقل بالمعنى الذي كان يقتضيه العلم . و لحرمان هذا الأمر من كل ملائمة لموضوعه يكفي ترك الفضاء العلمي للعقلانية و الإشكالاتية واعتبار أن قيمة الفلسفة وصلاحيتها تنبع من قدرتها على زيادة إدراكنا العقلي للعالم. تقوم الفلسفة بهذه المهمة بواسطة الطرح الإشكالي، وبواسطة معالجة المشاكل الفلسفية،

بعبارة أخرى نقصد المشاكل التي ليس لها حلول، بالمعنى الحرفي لكلمة حلول، وإنما لها أجوبة، و يجب أخذ هذه الأخيرة من حيث هي "بناء موضوعاتي" لمشاكل خاصة بها .

و الحال أن هذه البناءات الموضوعاتية لا يمكنها إلا أن تكون حجاجية ، ما دامت الفلسفة تجد نفسها محرومة من القدرة على تقديم أدلة، صورية كانت أم تجريبية، لما تؤكده. في هذه الاستحالة تعرف وتتحدد ماهية التقليد الفلسفي، كما يبدو الحجاج في نفس الآن كالحدود التي يرسمها بنفسه للطموحات الفلسفية المتصلة بصلاحية خطاباتها: فالأساليب الحجاجية "لعبت دائما دورا في الفلسفة، سواء تجاهلناه أم طمسناه، دور شبيه بهذه المكونات التي تمنع مستبقاتنا من الاعتراف لها بمكان ما في مشهد التاريخ الرسمي لأساطيرنا و افتراضاتنا البسيطة" (Cometti, 1987, p.1).

إذا كان اعتبار التقليد الفلسفي ، أي تاريخ الفلسفة ، يؤدي بنا من جهة إلى الاعتراف بخصوصية ما للحجاج الفلسفي (هو أمر يبدو أنه قد تحقق آنيا بالخصائص القليلة للمواد الفلسفية) فإنه من جهة ثانية يكشف لنا عن وضعية أخرى، يجب أخذها بعين الاعتبار هي وضعية نزاع الفلسفات التي وصفها جيدا الفيلسوف أوسفالدو بورشا (O. Porchat). فإذا ما شاهدنا الفلسفة و تاريخها كمتفرجين سنرى، يقول بورشا: "بأن الفلسفة تقدم لنا نفسها كتصور للأنساق، و التصورات، و المواقف المتتابعة في الزمن التاريخي بدرجات و تلوينات متداخلة ، بدون وحدة منهجية أو موضوعاتية و بدون أي رابط آخر سوى التعميم المشترك

للقصد الذي لا يمكن تحديده مفاهيميا و الادعاء المشترك المؤسس على ثقة مماثلة في الخطابات التي تستعملها و في العقل الذي ينظمها، لتتناسب بطريقة حصرية و ملائمة مع الدلالة المحددة في كل مرة كدلالة أحادية المعنى، للاسم المشترك الذي يشير إليها. بعبارة أخرى، تبدو لنا الفلسفة كتعدد من الفلسفات المعطاة تاريخيا، كلها منخرطة بشكل متماثل في إيضاح مفهوم الفلسفة و كلها ثقة، بنفس الصيغة، في قدرتها الخاصة على معالجة هذه المسألة المبدئية و تنفيذ البرنامج الذي ترسمه بشكل مضمر نفس هذه المهمة للتحديد الذاتي بطريقة مطابقة. إن هذا الطموح الأساسي لكل تلك الفلسفات، يؤدي بها إذن إلى حالة من الإقصاء و إلى النبذ المتبادل و المشترك، بالضبط بنفس الحجم الذي يتوجب على كل فلسفة أن تفرض ذاتها باعتبارها الفلسفة الحقيقية و الوحيدة "(بورشا 1981. ص 13 التشديد من عندنا).

إن هذه الوضعية، وضعية نزاع الفلسفات، هي أيضا - وهذا هو موضوع اهتمامنا هنا - وضعية التعدد الذي لا يمكن اختزاله للحجاج الفلسفي، يكفي التفكير على سبيل المثال في تعدد سمات الحجاج المتعالي وأهدافه، و الحجاج التحليلي، أو الحجاج الحدسي. و مع ذلك، لا يجب لتعدد كهذا أن يؤدي إلى اختزال المجادلات الفلسفية في الاستعمال البارع لهذا القدر أو ذاك لحجة المجادل (ضd. Hominem). هذا ما تم اقتراحه سنة 1959 من طرف هنري جون ستون (John Stone) في كتابه (الفلسفة والحجاج) الكتاب الذي انتقده بيرلمان (Perleman) مدافعا عن الفكرة القائلة بأن اختزال كل تعارض فلسفي في الاستعمال الملائم لهذا القدر أو

ذاك لحجاج المجادل (ad. Hominem)، أي في "حجاج" ينطلق من أطروحات و حجج منحها الفيلسوف عينه قيمتها بمواقفه السابقة، ليصل إلى نتـــائج متنافرة مع نسق الفيلسوف، و يرمي إذن إلى تحطيمه مركزا على عـــــدم انسجامه"(بيرلمان 1989، ص 236) .

يؤكد بيرلمان إذن على أهمية السياقات الحجاجية في فهم المجــادلات الفلسفية، ويركز خاصة على كون الفلسفة تملك ضربا من الحجاج هـــو الحجاج العقلاني المعروف باستعماله لما يسميه بيرلمـــان الحجـــج "شــبه المنطقية"، تتميز "بطابعهـــا غـــير الصوري، و بالمجهود الفكـــري الـــذي يتطلبه اختزالهـــا إلى مـــا هو صوري"(بيرلمـــان 1970 ص 260). لكنـــه مباشرة بعد ذلك يعترف، بأن الأمر لا يكفي لضمان خصوصية للحجـاج الفلسفي، مؤكدا بصدد هذا الاختزال على ما هو صوري "إن الجـــــدال يحتمل أن يقع ضمن هذا المظهر الأخير، وعندما يتعلق الأمر بتبرير هـــــذا الاختزال أو ذاك و الذي لم يكن مقنعا بفعل تقديم عناصر الخطاب آنـذاك سترجع في الغالب الأغلب إلى صيغ أخرى من الحجاج، غير الحجج "شبه المنطقية". (نفس المرجع السابق).

إن الأمر يتم على هذا المنوال، لأن التنوع الحجاجي للفلسفة ينبـــع من التنوع الذي نعته فاينرت(Weinert) بالبنية الافتراضية للفلسفات (اينرت 1982). هذا الفيلسوف قد أثار الانتباه إلى وجود مـــا يســـمى (التأثـــير الأعمى) في النشاط الفلسفي، لا يمكن تحاشيه أولا، إلا إذا اعتبرنا أن كـل نظرية هي حل لمشكل ما، وإذا ما كانت ثانيا تهـــم علاقـــات منطقيـــة وحجاجية تجمع بين المشكل المطروح و النتيجة المحصلة .

إلا أن هذا الأمر يتطلب توضيح العمل الحجاجي الـــذي يؤســس هذين النوعين من العمليات. كذلك يقترح فاينرت إبراز المقتضيات الـــتي تكون أصل كل حجاج و توضيحها. فما هي إذن هـــذه المقتضيـــات ؟ يمكنها أن تكون جد متنوعة، فهي "مقتضيات تـــأخذ شـــكل حقـــائق، ومسلمات و افتراضات و اعتقادات تعتبر أكيدة لكنها ليست حـــاضرة بالضرورة في سياق الحجاج الحقيقي" (مرجع سابق ص 100).

لكنه من الأهمية بمكان، تمييز المقتضيات الظاهرة من تلك المضمـــرة لكل حجاج: مثلا المقتضى الكانطي الذي يتم فيه التمييز بين مـــا هـــو تحليلي و ما هو تركيبي والذي لا يعتبر شاملا فقط بل أيضا نهائيا، هـــو مقتضى ظاهري. على العكس من ذلك، ففي حياتنا اليومية مثلا، نميل إلى إدراك ذواتنا و العالم من حولنا في ألفاظ مطلقة (و ليســـت نســـبية في علاقتها بالتاريخ و التقاليد و السياق) هي مقتضى مضمر.

هكذا تتشكل إمكانية تحديد خصائص بنية اقتضائية، أي إمكانيـــة تحديد "جملة آفاق أساسية تمثلها هذه القضايا و بواسطة التقنيات المتوفـــرة (الحس المشترك Wesenshau، و الحدس و التحليل المنطقي و اللساني) الـتي تجعل أمر بناء حجاج ما ممكنا "(نفسه ص 101/100).

هذا أمر مهم لفهم العلاقة بين المشكل و الحل ، ذلك لأن الحجـــج الفلسفية تقدم نفسها "كحلول" لمشاكل بعينها ، وأيضـــا لفـــهم هـــذه "الحلول" لا يكفي مواجهتها بالمشاكل، بل يجب معرفة ما هـــي بنيتـــها الاقتضائية، لأن فيها يتجذر التنوع الحجاجي للفلسفة و كـــذا "المســـافة

المحتملة التي لا يمكن قياسها" بين الفلسفات. إذا كان الأمر كذلك، فإننا سنعثر على فرضية مهمة: تلك المتعلقة بالمعضلة الحاصلة فيما بين نوعية ولا نوعية الحجاج الفلسفي، بعبارة أخرى، معضلة التوتر بين النوعية والتعدد الحجاجين كخاصية للفلسفة من حيث هي مادة معرفية أو فعالية.

القسم الثاني :
الفلسفة في فضاء ما بعد الحداثة.

من وجهة النظر هاته، تغدو الموضوعة الفلسفية التي نمت بجوار ما بعد الحداثة، و مؤخرا بجوار ما بعد الفلسفة، مهمة و مفيدة على الخصوص. لنقل، رغم خطر تبسيط الأشياء كثيرا، بأن المسألة الأساسية في النقاش حول ما بعد الحداثة هي معرفة ما إذا تم تجاوز المرحلة التي نطلق عليها الحداثة و التي يمكننا وصفها بصفة عامة، بالاعتقاد العقلاني في الأفكار العلمية و الفلسفية و السياسية و الإبستمولوجية للأنوار - و بالتالي الاعتقاد في أفكار التقدم و الحقيقة و الحرية - (هذه هي أطروحة ج.ف.ليوطار J.. F. Lyotard) أم أنها على العكس من ذلك ما زالت لم تنجز بعد (وهي كما نعرف الفكرة التي يدافع عنها ي. هابرماس Habermas). بعبارة أخرى، يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان من المحتمل أن يفقد الفلسفيّ من حيث هو فعالية إشكالية تتصل بهذه الأفكار كل معناه، إلى درجة أنه حتى الفلسفة نفسها قد تفقد معناها. ألا ينبغي إذن في هذه الوضعية الجديدة إعادة صياغة قانون يحدد وضع المواد المعرفية و كذا أهداف الفلسفة ؟

باعتماده للتسمية "ما بعد الحداثة" يكون ليوطار قد أخذ تعبيرا مألوفا في الثقافة الأمريكية "يشير إلى حالة الثقافة بعد التحولات التي طالت قواعد اللعبة في العلم و الأدب و الفنون انطلاقا من نهاية القرن 19"

(ليوطار 1979 ص 7 و كذلك ميريل Merryl 1988). أما التوجه الخاص لعمل ليوطار ، فيتعلق على الخصوص بموضعة "هذه التحولات في علاقتها بأزمة السرديات"(ليوطار نفسه)، و بالضبط بالنسبة لنوع من السرد أعتمل تاريخيا كخطاب و ما وراء الخطاب حول الشرعية: وهو ما قامت به الفلسفة. فالمعرفة الحديثة -وهذا جلي جدا بالنسبة للمعارف - تمتح شرعيتها من السرد، سواء أكان جدل الروح، أم تأويل المعنى، أم سرد آخر. إن غياب أو بالأحرى استحالة هذا التأطير الذي يمنح الشرعية يحدد ما هو أكثر من معرفة أو مجموعة معارف، يحدد شرطا: هو شرط ما بعد الحداثة. سيقول ليوطار (Lyotard) باختصار إنه يقصد بما بعد الحداثة "الشك في ما وراء السرديات (نفسه) و يضيف نقطتين :إن هذا الشك هو أيضا نتيجة التقدم العلمي و سببه هو أن أزمة الفلسفة و أزمة المؤسسة الجامعية يرتبطان بنفس الوضعية".

هكذا تتهيأ وضعية يشكل "وصفها" ما هو أهم في شرط ما بعد الحداثة و الذي يصفه ليوطار على الشكل التالي : أين يمكن أن تقطن المشروعية بعد ما وراء السرديات؟ إن معيار الإجرائية معيار تقني، وليس معيارا ملائما للحكم على الحقيقي و الصحيح. أيوجد في التوافق الحاصل عليه بعد نقاش، كما يعتقد هابرماس (Habermas) ؟ إنه يعنف تنافر لعب اللغة. الاختراع لا يكون دوما إلا في التباين. فالمعرفة ما بعد الحداثية ليست فقط أداة للسلط. إنها ترهف حساسيتنا للاختلافات و توطد قدرتنا على تحمل ما لا يمكن قياسه. هذا الأخير نفسه لا يجد غايته في

انسجام الخبراء بقدر ما يجدها في المنطق الزائف للمخـــــترعين" (نفســه ص8).

فالوضعية إذن هي أساسا وضعية سيرورة لنــزع الشرعية: إن هــذا هو ما يطبع المعارف المعاصرة الخاضعة أكثر فأكثر للإعلاميات، التي تنتـج منطقا جديدا، تحتل به مكان الإحالة الى الحقيقة بواسطة تقويم الفعاليـــة التقنية و الإنجازية. إن شرط ما بعد الحداثة هو شرط الاستحالة الـــتي لا يمكن أن نتعداها في منح الشرعية للمعارف، سواء أكانت تأسيســـية أم كانت إبستمولوجية: إنها تفرض الاعتراف بتكاثرها و تقاطعـــها لكـــن بدون "سبب" آخر سوى" الأسباب" المحلية و التجزيئية.

في هذا الإطار حيث ينظر فيه إلى الفلسفة أو الفلسفات كما لـو أن لها دائما وظيفة منح المشروعية للمعارف وحيث نفحص عتاقة وضعيـــة كهذه، ما هو أو ماذا يمكن أن يكون مصيرها باعتبارها مادة معرفية؟ مـــا هو، أو ماذا يمكن أن يكون وضعها في حقل المعارف؟ أيجب توجيهـــها، هي الأخرى، وفق مبدأ الإنجاز، تاركة هكذا، و في الأفق، المكان لعـــالم فقد كل اهتمام بالحقيقة وغير مبال بمعيار الحقيقة (و الخطأ) في مختلـــف أشكال تنظيمه ؟ أيجب أن تبقى خطابا بسيطا، خطابا وحيـــدا وســط ألعاب أخرى للغة، متنافرا معها ؟ هذا ما يقترحه ليوطار بشـــكل مـــن الأشكال في بنائه الموضوعاتي لما يسميه المختلف (Différent): أي حالـــة من النـــزاع فيما بين الطرفين (على الأقل) لا يمكن حسمها بإنصـــاف بسبب غياب مسطرة للحكم يمكن تطبيقها علـــى الحجـــاجين. فكـــون الواحد مشروعا لا يعني ذلك بالضرورة أن الآخر ليس كذلك "(ليوطـار

1983 ص 9) و هي حالة مختلفة جدا لنـــزاع ما (سنعود إلى الموضـــوع في القسم 17). لأننا تخلينا عن مطمح تكوين محكمة للعقل كما أراد ذلـــك كانط Kant، و لأننا لا نثق فيما وراء السرديات المختلفة و المتعلقة بمنـــح المشروعية الذاتية. ذلك أن الأمر يتعلق في وضعية مـــا بعـــد الحداثـــة، باستقبال الانعطاف اللساني ونهاية الطموحات الشمولية للفلســـفة في آن واحد، و فكير بتواضع في الجملة أو الجمل و تسلسلها و ما يعتمل فيـــها أو يمكن أن يحصل فيها على المستوى الجمالي و الأخلاقي و السياسي.

أعتقد أن الصدى النتشوي الذي يخترق مواقف ليوطار واضح جدا. فعندما حلل فاتمو (Vattimo) ظهور لفظ ما بعد الحداثة في الفلسفة، أكـــد في كتابه "*la fine della modernità*"، بأن هـــذا اللفـــظ قـــد ظـــهر مـــع نيتشه Nietzsche ، مع برنامج التحليل الكيميائي لعواطفنا و تمثلاتنا الـــذي يفتتح به كتاب "إنساني، إنساني أكثر" "Humain, trop humain" ، مـــا دام نفس هذا البرنامج يدفعنا إلى اكتشاف "بأن الحقيقة التي تمنح مشـــروعيتها للتحليل الكيميائي هي نفسها قيمة قابلة للانحلال. فالاعتقاد في هيمنـــة الحقيقة على اللاحقيقة أو الخطأ، هو اعتقاد فرض نفسه في ظروف حيوية معينة (...) و يتأسس من جهة أخرى على الإيمان الذي يقضـــي بـــأن الإنسان قادر على معرفة الأشياء "في ذاتها" .(فاتمو 1987 ص 71)، هناك تطور آخر للجذور النتشوية لما بعد الحداثة نعثر عليه لـــدى هابرمـــاس، (1988، أنظر القسم 4). فنهاية الاعتقاد في الحقيقة قد فتح مسالك ما بعـــد الحداثة الفلسفية، و النـــزعة المنظورية حسب فاتمو سمحت بقيام برنـــامج "فلسفة الصباح" التي تحاول التفكير لا في الأساس أو الأصـــل، إنمـــا في

الواقعي القريب من ذاته. وهو نفس الأمر الذي أوحى ريتشـــارد رورتي باقتراح تسميته بما بعد – الفلسفة .

في البداية، قد يبدو من الغريب بل من الصعب، التقريب فيما بـــين أفكار ليوطار و رورتي: ذلك أن النقد المتبادل قد أدى بالأول إلى الحديث هنا أيضا عن المختلف (أنظر ليوطار 1985 ص 580) لكن التقريب بينهما أمر ممكن بل و مفيد على الأقل في نقطة واحدة: هي الترعة المنظورية التي نجدها في قلب أطروحاتهما. إلا أن هذه النـــزعة المشتركة تتضمن نتـــائج جد مختلفة: فمع ليوطار يتم تجذيرها بصياغتها في الموضوعاتيـــة الخاصـــة بتنافر اللغـــة و ألعابها في *فلسفة المختلف* lle différend، مـــع رورتي يتـــم تحجيمها في تصور خاص للنظرية و التضامن، في ثقافة حوارية: ثقافة مـــا بعد الفلسفة. لكن و في كلتا الحالتين تواجه الفلسفة بضرورة انحلالهـــــا: ليس هناك من شرعية تفرض فلسفة، ولا من منهجية تساندها، كما ليس هناك من أرض تنسب إليها ـوإذن ليس هناك من مشاكل يمكن اعتبارهـــا بصفة خاصة مشاكل فلسفية . إن أساس الفكر الذرائعي لرورتي ـ الـــذي يتقاسمه مع فيدجنشتين (Wittgenstein) أو كوين(Quine) ، هـــيدجر(Heidegger) أو دافيدسون (Davidson)، ديوي (Dewey) أو فوكو (Foucault)، سيلار(Sellars) أو ديريدا (Derrida)، ينبني على أن الحقيقة مثلها مثل الخير ليست شيئا يجب أن نبحث له عن بلورة نظرية فلسفية. علاوة على أن تاريخ الفلســـفة لا ينصح القيام بذلك بشدة، بسبب الفشل المتتالي لمثل هذا البحث، فـــالأمر يتعلق بأسئلة استمرت باقية بعد صلاحيتها. ليس هناك من شيء تعارضها

به، و ليس هناك حتى من نقاش يمكن إثارته، يجب القيام بشـــيء آخــر ببساطة حسب رورتي.

يميز رورتي بين فلسفة و فلسفة: الأولى "هي محاولة لرؤية الأشـــياء كيف تتماسك فيما بينها بالمعنى الواســـع للفـــظ"(رورتي 1982 ص 14) والثانية هي مادة نوعية تهتم، كما هو في تقليد أفلاطون و كانط "بطـــرح الأسئلة على طبيعة بعض المسائل المعيارية (مثلا "الحقيقة " و "العقلانيـــة" و "الخير") بهدف الخضوع لهذه القيم بشكل أفضل" (نفسه ص 15).

لا يبقى إذن أمام الفلاسفة البراغماتيين إلا طريقا واحدا: طريق عدم ممارسة الفلسفة، "لأن التفكير في الحقيقة لا يؤدي إلى قول أشياء حقيقيـة، و التفكير في الخير لا يسمح بالقيام بسلوك خير و التفكير في العقلانيـــة لا يسمح للمرء بأن يكون عقلانيا"(نفس المرجع).

لذا تقترح ما بعد الفلسفة فكرة إحلال الفلسفة في الثقافة، و فكـــرة تعويض الفيلسوف بالمثقف المتنوع الاهتمامات، ولربما الانتقـــائي (le all purpose intellectulal) ، ففي ثقافة ما بعد الفلسفة لا وجـــود لأي إنســـان محضوض في فهم الواقع أو في امتلاك الحقيقة حسب رورتي: "لا يمكـــن اعتبار لا القســـاوسة و لا الفيزيائيون و لا الشعراء و لا حتى الحـــزب، أكثر عقلانية و علمية أو عمقـــا مـــن أي كـــان" (نفســـه ص 38). والموضوعية لا تتأسس هنا على الحقيقة و إنما على التضامن: فالرغبـــة في الموضوعية هي بكل بساطة "الرغبة في أكبر اتفاق ممكن بـــين الـــذوات" (رورتي 1983 ص 926).

لكن ما هي ما بعد الفلسفة ؟ ما قوامها ؟ إنها أكثر من بناء موضوعاتي لنهاية الفلسفة، أعتقد أن الأمر يتعلق ببرنامج فلسفي - وهذا هو المهم في رأيي - يجب فهمه داخل إطار نزاع الفلسفات كما وضعه بورشا. ورغم ابتعاد ما بعد الفلسفة عن التقليد الفلسفي فهي لا تنفلت من الفحص الذي قام به بورشا: إنها برنامج فلسفي لإعادة صياغة النزعة الذرائعية و للقطع مع التقليد الأفلاطوني -الكانطي و بالتالي فهي تملك مشاكلها الفلسفية الخاصة رغم اعتراض رورتي على وجود هذه المشاكل. إن الاحتجاج على الفلسفة و نقدها كان يتم في الغالب بواسطة الاعتراض على وجود مشاكل فلسفية: من المفيد الإشارة إلى أن أية فلسفة لا يمكنها أن تتموضع خارج الصراع الذي يفرزها، كما هو الشأن في الوضعية التي وصفها بورشا. زد على ذلك أن الاعتراض على وجود مشاكل فلسفية يعد أمرا مستحيلا دون أن يصاغ ذلك الاعتراض في شكل موضوعة تغدو هي بدورها مشكلا فلسفيا، في علاقة بمشاكل أخرى فلسفية.

سأشاطر بوفراس (Bouveresse) الرأي الذي يؤكد "بأن الصفات من نوع ما بعد (مثل ما بعد حداثي، و ما بعد فلسفي و ما بعد تاريخي) هي صفات تهدف بشكل عام إلى طبع حالة ما من حالات الثقافة و المجتمع، حيث أضحى ضرب من ضروب الأساس و التبرير و الغاية أو المشروع الذي كان من مكونات المرحلة السابقة ينظر إليها كأوهام دون أن يكون نوع التعديل الملموس الذي ننتظره من وعي هذه الوضعية الجديدة أكثر بداهة و أكثر دلالة في هذه اللحظة" (بوفراس 1984 ص 125). يمكن

لأهمية هذه العناصر 5 (أساس، تبرير، غاية، مشروع) أن تتغير دون شك، لكن هذا التغير لا يمس في شيء "طبيعة " الاعتراض على وجود مشاكل فلسفية: إن الأمر يتعلق مرة أخرى بمشكل فلسفي، أي مشكل يحيل على تقليد أو أكثر -و في هذه الحالة يأخذ الحد الأدنى من معناه - و يتم داخل الجماعة التي يتوجه إليها وهو يستعمل نوعا من الحجاج المعطى و القابل للتغير ويمكن معرفته من طرف هذا التقليد و هذه الجماعة.

على الفلسفة أن تتحمل وضعيتها كعمل، و فعالية لا تؤدي إلى حلول، مادامت بدون منهج خاص و متفق عليه، و بدون أرض خاصة و لا موضوعات نوعية. إذا كان العلم، كما قلنا سابقا، فعالية تقدم حلولا للمشاكل (لودان 1977، بوبر 1963) فالجري بنا أن نقول أن الفلسفة فعالية تقدم تعبيرا للمشاكل، و من حيث هي كذلك، فإنها تتطور داخل إطار جماعة، تحركها جملة تقاليد، و تتقاطعها طموحات ترنو إلى الحقيقة والانسجام و الصلاحية و المفهومية بكل بساطة، وهي ما يشكل الشرط الوجيه بله الوحيد لقيام الفلسفة باعتبارها فعالية.

إذا كان الأمر كذلك، فالأطروحات الفلسفية لما بعد الحداثة (المختلف) و لما بعد الفلسفة (المحادثة) ترمي في وجه الفلسفة واحدا من أكبر و لربما من أضخم التحديات تحفيزا في تاريخها الحالي، باعتباره رهانا يطمح إلى تذويب الفلسفة أو تحويلها.

القسم الثالث: ما هو المشكل؟
المقاربات العلموية، الابستمولوجية والتأويلية

إن هذا التحدي يبرز واحدة من الموضوعات التي تميز جيدا فلسفة القرن الماضي: إنها موضوعة المساءلة الذاتية، موضوعة الاستفهام العميق والدائم حول طبيعة فعاليتها و تبريرها في إطار العالم المعاصر. يؤدي هذا الاستفهام، بشكل عام لكنه دال، إلى الاستفهام حول نوعية الطابع الإشكالاتي Problématicité الفلسفي و على الخصوص منذ العشرينات إلى طرح السؤال حول معرفة ما إذا كانت المشاكل الفلسفية موجودة.

لقد تغير الإطار الذي ظهرت فيه هذه الموضوعة منذ مدة، والألفاظ التي صيغت فيها قد أضحت مختلفة: في هذا الاختلاف تتحدد أيضا مسالك الفعالية الفلسفية كما هي ممارسة في أيامنا هذه، وكما تتصور ممارستها في المستقبل -هذا دون ضمانة أخرى سوى الاستشراف الظرفي-.

و مهما يكن، فالفضل يعود إلى الوضعية المنطقية، في تطوير توجه فطن إلى أقصى حد لمقاربة هذه المسألة. هذا التوجه ينقسم بشكل أساسي إلى حركتين: أولا، وضع الفلسفة داخل الأنموذج العلمي لعلاقة المشكل بالحل، ثانيا، التأكيد على أن للنوعية الفلسفية المفترضة يفتقد المطلبان

الخاصان بالإشكالاتية التي يفرضها هذا الأنموذج، بالقدر الذي تكون فيه المشاكل الفلسفية نوعية فإنها لا تستجيب لمعايير الحل، و إذا لم تكن نوعية ، فإنها إذن لا تحترم المتطلبات التي تجعلها مقبولة كمشاكل (مثال حديث عن هذه الاستراتيجية القديمة نعثر عليه لدى أورو (Auroux) 1990 فصل 6). هكذا يغدو بديهيا أن فهم نوعية الإشكالية الفلسفية يتطلب نوعا آخر من المقاربة، و يتطلب أساسا نموذجا مختلفا لتمفصل المشكل والحل، بالشكل الذي تتحرر فيه الفلسفة من كل خضوع للنموذج العلمي من جهة، وتتحدد عناصر نوعيتها الإشكالية من جهة أخرى.

إن أخذ هذه الموضوعة بعين الاعتبار يؤدي عادة إلى اختزالها في تقسيم للمواقع حسب مجالين: واحد منها يساند وجود المشاكل الفلسفية و الآخر يرفضها. هذا الاختزال هو الذي يجب مساءلته بفحص دقيق للطابع الإشكالاتي لما هو فلسفي و الذي يسمح بالتمييز فيما بين آفاق أصلية (فما يعارض أطروحات كارناب و بوبر فيما بينهما، لدليل ساطع على ما نقول). سنهتم هنا بالعلموي و الابستمولوجي و التأويلي و الاستفهامي، موجهين في ذلك بمعيار الملاءمة الذي لا يدعي الشمولية.

المقاربة العلموية يضطلع بها كلية بيان دائرة فيينا (Cercle de Vienne). ففي ثنايا التحليل المنطقي كما طوره راسل (Russel) يبرز إذن توجها إبستمولوجيا يؤدي إلى انحلال المشاكل الفلسفية، ما دام أن هذه الأخيرة إما تختزل في أشباه مشاكل وإما أنها تأخذ شكلا جديدا، كذلك الذي تأخذه المشاكل الأمبيريقية، التي بواسطتها تغدو قابلة للحل، بطريقة علمية "حقا". والمعيار المساند لهذا التمييز هو معيار الدلالة، الذي يتوقف عليه

تمييز الملفوظات ذات معنى عن تلك التي لا تملكها. في الحالة الأولى يتعلــق الأمر إما بملفوظات تحليلية أو ملفوظات يمكنها أن تختبر بالتجربة بواســطة التحليل المنطقي، خاصة إذا رجعنا نحو الملفوظات الأكثر بساطة و الـــتي تجد إحالتها في معطيات التجربة. في الحالة الثانية يتعلق الأمر بملفوظـــات لا إحالة لها على التجربة البيداتية والتي لا يمكن التحقق منها. فمجالهـــا مثلا هو مجال الموسيقى أو الشعر، تعبر عن الانفعالات و المشاعر.

هكذا يتم البحث عن ذوبان الطابع الإشكالي الفلســـفي علميـا، وذلك بجعله خاضعا لإفراط الأوهام المتعلقة بقوته أو لعجز في الفعالية فيما يتعلق بمعالجة موضوعاته و مشاكله. فبدون محتوى، تتحـــول الفعاليـــة الفلسفية إلى منهج بسيط مساعد للممارسة العلمية. وهذا أمر أكد عليـــه البيان بشكل واضح "إن التصور العلمي للعالم لا يعرف ألغازا لا حل لها. فتوضيح المشاكل الفلسفية التقليدية يؤدي في جزء إلى الكشف عن أشـباه المشاكل، و في لجزء الآخر إلى تحويلها إلى مشاكل أمبريقية خاضعة مـــن هنـــا إلى حكم العلم الاختباري. فتوضيح المشاكل والملفوظات و ليس وضع ملفوظات "فلسفية"خاصة هو ما يكون مهمة العمل الفلسفي" ([5]).

---

[5] ص155 A. Soulez 1985 . بصدد هذه النقطة يمكن الرجوع إلى نص كارناب سنة 1931 في نفـــس المجلد تحت عنوان : تجاوز الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة. في النصين معا تطوير لأفكار تم عرضها في التحليـل السجالي لمؤلف: Sohein Probleme in der philosophie (1928)
وهي الأفكار التي سيتم تدقيقها بعض الشيء في كتاب: On the character of philosophical problems (1934)

لقد أثارت المنظورية العلموية -التي يشترك فيدجنشتين في أهم جوانبها كما هو بارز في دفاعه عن التحلل البرغماتي للمشاكل الفلسفية - عدة نقاشات و انتقادات، من ضمنها انتقادات كارل بوبر(K. Popper) الذي حاول تقديم صورة لفهم مغاير للإشكالاتية الفلسفية: نطلق عليه اسم المقاربة الابستمولوجية .

فضلا عن معارضته لقدرة الاستراتيجية الوضعية في الحصول على النتائج التي ترسمها لذاتها -انطلاقا من نقده للاستقراء- يرفض بوبر اعتبار معيار الدلالة كمعيار لرسم الحدود بين ما هو علمي و بين ما هو غير كذلك و على الخصوص بين ما له معنى و ما لا معنى له. و في دعمه لمشروعية ما هو فلسفي مؤكدا على طابعه الإشكالاتي يوازن بوبر بين الفلسفات و العلوم في كون الأولى لا يمكنها أن تخضع لمعيار التزييف بقدراتها على أن تكون خصبة بطريقة اكتشافية و قابلة عقليا للنقاش. فالنقطة المشتركة بين العلم و الفلسفة توجد إذن في خاصيتهما التدقيقية المشتركة المؤسسة على دينامية إستشكالاتية موحدة رغم أنها مختلفة.

و فضلا عن ذلك، يتجلى لنا مفهوم المشكل كمفهوم مركزي في نظر الأطروحات الثلاث التالية من فكر بوبر: في اقتراح معيار لرسم الحدود بين ما هو علمي و ما هو غير كذلك، و في تصور نمو المعرفة والعلم، و في تعريف مهام ابستمولوجيا تطورية (أنظر كاريليو 1989 ص 108/102). هكذا، فلما يدافع بوبر عن معياره في رسم الحدود فهو يثبت أنه المعيار الوحيد الذي يضمن استقلال المشاكل الفلسفية، مؤكدا على تماثل وظائف رجل العلم و الفيلسوف: أي معالجة المشاكل. (بوبر 1963

ص66 و ما يليها وهو موقف تم تطويــــره بتفصيـــل ([6]).انظـــر علـــى الخصـــوص ص157/200). أما المفـــهوم المتـــأخر "لبرنـــامج البحـــث الميتافزيقي" فيتم بناؤه هو الآخر حول مفهوم المشكل، طبقا للأطروحـــة التي تؤكد على "أن النظريات الميتافزيقية هي دوما قابلة للنقد و الحجـــج، لأنها يمكن أن تكون محاولات لحل المشاكل" (بوبر 1976، ص 150). وإذن مفهوم المشكل أساسي في رسم الحدود و التمفصل الخاصين بالفلســـفة والعلم، فهو الذي يمنح في منظور بوبر، مشروعية وجود فعالية فلســـفية مستقلة.

علاوة على ذلك، فمن مشكل إلى آخر يتطور العلم. فهو لا يبـــدأ بالملاحظات (بوبر 1963 ص 222) و لا بـــالحدس (نفســـه ص 155) إنمـــا بالمشاكل: "إن نمو المعرفة يتطور انطلاقا من مشاكل قديمة نحـــو أخـــرى جديدة عن طريق التخمينات و التفنيـــدات" (بوبر 1972 ص 258). لكـــن مفهوم المشكل ليس مفهوما أساسيا فقط في شرح بدايـــة العلـــم أو في تطوره، إنه أساسي كذلك في المنظور التطوري لكارل بوبر خاصة عندمـــا يدافع عن تماثل بين العالم البيولوجـــي و"ثالـــث العـــوالم" (راجع بوبـــر 1972 ص 106/117 و 142/152) مماثلة تطورت إلى حدود التأكيد علـــى أن "أصل الحياة و أصل المشاكل يتلاقيان صدفة" (بوبر 1976 ص 178 راجـــع أيضا بوبر 1972 ص 146/150) .

---

6 On the status of science and of metaphysics

أخيرا، إن فكرة تحديد الابستمولوجيا كنظرية لنمو المعرفة تحيل إلى دراسة هذا النمو في ألفاظ التطور من مشكل إلى آخر. في مقدمة 1959 للطبعة الإنجليزية لكتاب "Logik de Forschung"، يؤكد بوبر على أهمية المشاكل: فيعزي للإبستمولوجيا تحليل الأوضاع الإشكالية للعلم و يؤكد أيضا في " Epistemology without a knowing subject" على أن "الابستمولوجيا أصبحت، من وجهة موضوعية، نظرية في نمو المعرفة. فهي نظرية في حل المشاكل" (بوبر 1972 ص142). لكن يجب أن ننتبه في إطار هذه الفلسفة بأن أهمية المشكل تتمفصل بشدة مع المطلب الموضوعي: على المشاكل أن تحتوي دوما على حد أدنى من الموضوعية. (رجع بوبر 1972 ص 116/115. لهذا السبب فالمشاكل هي ساكنة "ثالث العوالم"، العالم الموضوعي حسب بوبر).

لكن، رغم الأهمية الإجرائية التي تمثلها فكرة المشكل في عمل بوبر، لم تكن أبدا محل اهتمام خاص . وهذا ليس بالأمر المفاجئ، ذلك لأن بوبر يهتم أساسا بنقد القواعد الخاصة للاستراتيجية الوضعانية. و من هذه الزاوية فالدفاع عن القيمة الإستشكالية للفلسفة يشكل تكملة لا يجب الاستهانة بها. إلا أننا إذا نظرنا عن قرب إلى أفكار بوبر فإنها تبدو لنا دانية من النزعة الوضعية، هذا الدنو ينبع من الانخراط المشترك لهما في نفس الإطار من العقلانية: الإطار العلمي للعقلانية ([7]). و الحال أن هذا الأمر يؤدي إلى إعادة إدماج أولويات التشارك و التنابذ فيما بين المشاكل

---

[7] بصدد هذا الموضوع ، يبدو من الأهمية بمكان مقارنة أطروحات بوبر حول الفعالية الإشكالية بأطروحات ماخ . راجع ماخ 1908 ص 271/153.

الميتافزيقية و الفلسفية (الخالصة أو المختلطة، الحقيقية أو الزائفة) التي تتوقف قيمتها على اقترابها من المشاكل العلمية، بعبارة أخرى، تتوقف على وشاج عائلي يفترض جذورا مشتركة فيما يخص الأصل ومتطلبات متساوية فيما يخص المنهج و نتائج متشابهة فيما يخص الحل.

من المحتمل أن يكون هذا الموقف هو الذي أراد لودان (Laudan) في كتابه "دينامية العلم" تجنبه عندما سطر تصنيفا آخر للمشاكل، تصنيف لا ينتظم انطلاقا من التمييز بين المشاكل المفهومية و المشاكل الأمبريقية، مشجعا بذلك قيام مقاربة مختلفة للخاصية الإشكالاتية، موجها المنظور الإبستمولوجي إلى فهم أكثر استفهاما لتطور المعرفة، بسبب الاختلاف الذي يدرجه فيما بين الأسئلة والأجوبة (راجع م مايير 1987).

إن تحويل هذه الموضوعة برمتها بمقابلة مصفوفتها المنظمة بمصفوفة تبادلية أخرى، شكل واحدا من الأهداف الأساسية للتأويلية. إن ما وضع محل سؤال، في إطار هذه الحركة، وبفضل أعمال كادامير Gadamer على الخصوص، هو دقة مفهوم المشكل، التي عوضت بمفهوم السؤال. إن هذا الأخير، هو الذي ينظم جدليا التجربة في"Warheit und Method"، خاصة ما يتعلق منها بمطلب انفتاحها و الإحالة إلى دقتها و تاريخانيتها. بهذا الشكل الذي يبدو المنظور التأويلي أكثر ارتباطا بإبراز أهمية السؤال، الذي يتميز حسب كادامير بحركة دقيقة هي تلك التي تنطلق من اللامعرفة إلى المعرفة، حسب مسار ذاتي مضاعف: يجب توفر إرادة المعرفة من جهة، ومن جهة أخرى امتلاك معرفة تقر بأننا لا نعرف - يرى كادامير في هذا الأمر الطابع الأساسي للسؤال. بالنسبة إليه تكمن الصعوبة الأكثر أهمية في

هذا الانتقال من المعرفة إلى اللامعرفة، في المقاومة التي يبديها الرأي. ولتجاوزها يقترح كادامير النظر إلى بلوغ السؤال بنفس الطريقة التي تتبادر فيها أفكار ما في الذهن. بعبارة أخرى السؤال هنا لا يتعلق لا بمنهجية و لا باستراتيجية. وقصد تحديد هذا الطابع غير المحدد للسؤال، إذا صح القول، يفرض كادامير عندئذ بعض المتطلبات: أولا، على السؤال أن يكون مفتوحا، و ذلك بإبعاد كل ما هو"معه" أو "ضده"مؤقتا، وإلا سيتعلق الأمر بسؤال ظاهري شبيه بالأسئلة البيداغوجية أو البلاغية، أي تلك الأسئلة" التي لا تتوفر على موضوع استفهام حقيقي". (كادامير 1976 ص. 209). ثانيا، على السؤال أن يحتفظ على هذا التحديد، مانعا هذا الأخير من أن ينحصر في الانفتاح الأولي، في حالة ما إذا تعلق بسؤال مغلوط. أخيرا، لا يجب أبدا فقدان معنى السؤال. أي لا يجب تحويل اتجاه السؤال أبدا، و بدون احترام هذا المطلب سنواجه سؤالا طرح بشكل سيئ، و سيكون من المستحيل الإجابة عنه.

لكن أسبقية السؤال تؤدي الى رفض مفهوم المشكل. فكادامير يشير إلى المشكل في أصله كمؤشر على النقصان، الذي نعثر عليه سلفا لدى أرسطو "فالمشكل" بالنسبة إلى هذا الأخير لا يحدد شيئا أكثر من وضعية جدالية ومترددة. محكوم عليها أن تمكث عند مستوى الرأي. لقد سلكت النزعة التاريخية طريقا مغلوطا بصدد هذه النقطة منذ القرن التاسع عشر حينما جعلت من المشكل مفهوما شموليا و مجردا مانعة بهذا تطور الوعي التاريخي الذي يمكنه أن يؤدي إلى "اندماج آفاق عدة للفهم، اندماج يحقق الوساطة بين النص و المؤول" (نفسه ص 255). من جهة أخرى

يختزل كادامير مفهوم المشكل في الاستعمال الذي تم من طرف الكانطية الجديدة، داخل إطار تاريخ لمشاكل. اختزال نحاول من خلاله دعم الفكرة التالية: إن تاريخ المشاكل لا يكون حقيقة إلا إذا اعتبرنا أن هوية المشاكل ما هي إلا تجريدا غير متماسك، وإذا ما اعتبرنا بأن موقع المشاكل نفسه خاضع للتغير" (نفسه ص 223). و الحال أنه لم يعد من الصعب أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار. بل على العكس، إن السلطة الاكتشافية لمفهوم المشكل تتوقف، في رأينا، على لاهوية المشاكل و على حركيتها و تحولها. وبقبولنا لهذا التأكيد، يغدو من الصعب جدا، الدفاع، كما يفعل ذلك كادامير "عن أن مفهوم المشكل هو بكل بداهة صيغة مجردة. أي صيغة فصل بين مضمون السؤال و السؤال ذاته الذي طرح ذلك المحتوى لأول مرة: إن مفهوم المشكل يشير إلى خطاطة مجردة تختزل فيها كل الأسئلة الحقيقية، الأسئلة المعللة التي يمكنها أن تندرج ضمنه". (نفسه) و من الواضح أنه أصبح من الضروري التسليم بنوع من التغطية الخاصة بالسؤال تكون ممكنة حسب كادامير لعلاقة من نوع حواري فقط و بالتالي اختزال المشكل في سؤال بدون محتوى، حتى نستطيع التأكيد بأن مفهوم المشكل يسمح بظهور الأسئلة الحقيقية .

في مؤلفه "قسمة الأصوات" يقترح ج.ل. نانسي (J. L. Nancy) تحليلا للاستراتيجية التأويلية التي نبقي منها على نقطتين، الأولى تكشف عن الصلة الوثيقة بين التأويل و الاعتقاد: "إن المطلب الفلسفي للتأويل هو إذن مطلب الاعتقاد أولا، أي استشراف سابق على الفهم لهذا الذي يجب إدراكه و فهمه، أو لهذا الذي يؤدي إليه الفهم الأخير" (نانسي 1982 ص17). الثانية تتصل بطبيعة الدائرة التأويلية و وظيفتها أي تتصل "بكون

الاعتقاد المتوقع نفسه عوض سلفا الاعتقاد الضائع (...) و الاعتقاد الحاصل بواسطة التأويل النقدي، عوض في الأخير هذا الاعتقاد الضائع وذلك المتوقع". (نفسه ص 18). يتعلق الأمر هنا بإعادة امتلاك ذات تأخذ شكل "ذات معنى و معنى ذات" (نفسه ص 26). الشيء الذي يدفع نانسي إلى التأكيد على أن "التأويل المجازي للمعنى يمنح دوما الذات، و التأويل النحوي للذات يعطي دائما المعنى ... فالدائرة التأويلية هي عملية هذا التأويل المضاعف، الذي يتكون شرطه باقتضائه المعنى، أو باقتضاء الذات، حسب الموقع أو اللحظة التي نريد منحها الامتياز. الاعتقاد التأويلي عامة ليس شيئا آخر سوى هذا الاقتضاء، الذي يمكنه أن يأخذ بشكل تبادلي - أو على الأقل في آن واحد - الصورة الفلسفية للزوج معنى وذات، أي الصورة الدينية لهبة الوحي فيما هو رمزي، و الصورة الجمالية للعمل الأصلي و لتقليده."(نفسه ص 21). هكذا تتحدد القاعدة الأساسية للتأويل: في أسبقية المعنى على الذات التي تحقق التأويل.

الآن، نحن قادرون على إدراك الاختلافات بين المنظورات الثلاثة التأويلية و الابستمولوجية و العلموية. الأساسي في هذا الاختلاف يكمن في الطريقة التي تدمج بها هذه المنظورات لمفهوم المشكل و ممارسة الاستشكال داخل صيرورة المعرفة . في مرحلة ثانية، هذا الدمج هو الذي يؤثر سلبا أو إيجابا في الخاصية الاشكالاتية الفلسفية: إن العلموية ترفضها انطلاقا من متطلبات المنهجية، و المقاربة الإبستمولوجية تعترف بها بتكييف ملاءمتها مع احترام معاييرها الخاصة للعقلانية. أما العمل التأويلي فيدعي اكتشافها في التحول التساؤلي الذي يمنحه التقليد تأطيرا موضوعاتيا.

القسم الرابع:
التوتر الإشكالي، أسئلة وأجوبة، مشاكل واقتراحات.

لنفحص الآن فكرة أساسية في هذا العمل: هي أن مفهوم المشكل في الفلسفة مفهوم مركزي، سواء تبنينا منظورا تاريخيا أم اتبعنا توجها موضوعاتيا. و هذا يعود أساسا إلى الموقع الذي يحتله ما هو إشكالي في بناء المعرفة، مادام أن "كل مشكل، من حيث هو كذلك، يولد حينما يوجد العقل في موقع وسط بين الجهل و العلم" (بريهيي(Bréhier) 1965 ص 156). هذا الموقف هو بالذات ما حاولت مختلف المقاربات لأصل الفلسفة تحديده: منذ الدهشة الأرسطية الى الإثارة البورسية نسبة إلى بيرس (Peirce) ، ومنذ الشك الديكارتي إلى الانشداه كما وصفه فيدجنشتين، منذ اللقاء حسب كونديلاك إلى خيبة التوقعات حسب بوبر. في كل هذه الحالات المبحوث عنه هو تحديد طابع الانتقال و محركه، لذا تعرف الفلسفة دائما لا باعتبارها فهما لهذا الانتقال فقط بل وممارسة له .

للمشكل إذن صلة بوضعية نقل وانتقال، إلى فضاء ما هو إلا فضاء البحث الخاص، بكل معاني الكلمة، وفي هذا الإطار فصياغة المشكل هي دائما منحه صفة الموضوعية ، حتى وإن كان ذلك بصيغة دنيا. وإذن ما مقتضى هذه الموضعة؟ إنها تظهر أساسا في تحديدها، كما يؤكد ذلك أرسطو بنفسه في ما بعد الطبيعة "فالارتياح الذي يبلغه الفكر فيما بعد،

يكمن في فك عقدة الصعوبات التي كان يطرحها سابقا، ذلك أنه من المستحيل فك عقدة ما دون معرفة بمضمونها" (B, 1, 9952, 25-30). إن تحديد المبحوث عنه هو إذن اللحظة التي يعثر فيها التوتر الإشكالي على توجهه، لأنه هو الذي يسمح بمعرفة "ما إذا عثرنا على ما نبحث عنه، في لحظة معينة أو لا"(B, 1, 9952, 35-99)، و مطلب التحديد هذا هو أيضا واحد من الموضوعات المركزية لقواعد ديكارت. كما هو ظاهر في القاعدة الرابعة على الخصوص ،و التي تنص على ضرورة معرفة ما نبحث عنه بوضوح، و القاعدة الثالثة التي تميز بين الأسئلة التامة و الناقصة، انطلاقا من معيار تحديدهما: بعد الإشارة إلى أن هناك شيئا ما في كل سؤال غير معروف يجب الإشارة إليه بواسطة شيء ما نعرفه. " زد على ذلك لكي يكون السؤال تاما نريده أن يكون محددا بشكل كامل" يقول ديكارت مؤكدا (ديكارت 1953 ص 90).

إن رسم الحدود بين ما نعرف و ما نجهل داخل تناوب اتجاهات البحث، هو الشرط للوصول إلى معرفة ما لا نعرف، أي ما يسمح لنا بالتقدم وسط المعرفة. نتعرف هنا بسهولة على الأثر الأفلاطوني الذي فتحته مفارقة مينون. لنؤكد بأن هذا هو الخيط الناظم لأجل الفهم الرياضي للأسئلة التي كان يدافع عنها ديكارت و التي يقدم لها كونديلاك في الفصل الثامن من منطقه صياغة رائعة: "كل سؤال خاضع للمعالجة يفترض معطيات تتداخل فيها المعطيات المعروفة و تلك غير المعروفة (...) فإذا كانت المعطيات لا تتضمن تلك المعروفة الضرورية لاكتشاف الحقيقة، سيبقى المشكل بدون حل (...) هناك إذن شيئان في السؤال، هما التصريح بالمعطيات، وإبراز المجهولات. الأول هو ما تكشف عنه حالة

السؤال بشكل خاص و الثاني هو البرهان الذي يعالجه. (كونديلاك (Condillac) 1796 ص 415/414، نعثر على تحليل معاصر لهذه الأفكار لدى بوليا (Polýa) 1967 خاصة في القسم الخامس).

لكن إذا كان فهم المشاكل في ضوء التوتر الذي يفجرها يفرض تحديدها، فهذا لا يعني حينئذ أنه يجب أن تصبغ "بصيغة الرياضيات" بالضرورة ، أي أنه يجب التفكير فيها انطلاقا من منطق للأجوبة. إن فضل حدس عدم كفاية هذا الفهم يعود إلى كولينكوود Collingwood عندما كتب في سنة 1939 في "An Autobiography" قائلا: "بأن المنطق الذي يهتم بالأجوبة و يهمل الأسئلة هو منطق مغلوط"(1939 ص 31). و يقترح تصورا للمعرفة يصفها بكونها مختبرية و تتسم بالترابط الوثيق بين سيرورتين: سيرورة المعرفة و سيرورة تحديد الأسئلة، في هذا الاتجاه يتوقف التعلم دائما على التبئير المسبق لسؤال ما، فنفس الحدث (التنقيب الأركيولوجي في مثال كولينكوود) يملك عدة إمكانيات في حد ذاته، حسب التمفصل الإشكالي الذي يتم فيه: إذا كان يقدم للواجد منها نوعا من الإشارات، فإنه "يكشف عن شي ء مخالف للآخر، و عن شيء وهمي للثالث، و لا شيء للرابع" (نفسه ص25). هكذا تنتصب أسبقية الفعالية التساؤلية في سيرورات المعرفة، ما دامت هذه الأخيرة ليست "اقتراحات" ولا "ملفوظات" ولا "أحكاما" ولا أي شيء آخر اعتاد المناطقة استعماله للإشارة إلى هذه الأفعال التقريرية للفكر (...) إنما هي رابطة بين هذه الأفعال الأخيرة و بين الأسئلة التي يفترض أن تلك الأفعال تقدم أجوبة لها" (نفسه ص 30). هذه الأسبقية تأخذ لدى كولينكوود شكل مبدأ، هو مبدأ ترابطية السؤال /الجواب، الذي ينص على أن فهم كل ملفوظ

يتوقف على تحديد طابعه كجواب، وإذن على شرح السؤال الذي يرتبط به (راجع نفس المرجع ص 31/32).

هكذا يوضع حد لامتياز (Privilège) ذلك المذهب المتمحور حول القضية التي تنص على وجود أو على أنه يجب أن يوجد " في لغة متماسكة جدا و مستعملة جيدا، تناسب دقيق بين القضايا و الجمل الإخبارية، كل واحدة منها معبرة عن قضية، هذه الأخيرة تكون محددة كوحدة للفكر كما يحدد ما هو صحيح أو خاطئ" (نفسه ص 35/36). يقابل كولينكوود هذا المذهب القوي - الذي يبرر منعطف مينون (Ménon) و يستمر منتشرا في الفكر الفلسفي إلى اليوم (راجع ماير 1986 ص 76 ومايليها)-بمنطق السؤال /الجواب الذي يرمي إلى فهم الفكر لا في ألفاظ القضية ولا في جملة قضايا، و إنما في ألفاظ تطهيرية لعقدة الأسئلة/ الأجوبة التي تحترم و تعرض التوتر الإشكالي الذي يوجد في بدئها كما يوجد في مختلف تطوراها .

فالتمييز الذي يفرض نفسه إذن هو ذلك الذي يقوم بين القضية والمشكل، ذلك لأنه من خلال هذا التمييز يمكن توضيح دور الاستفهامية و إمكانياها، لكن هذا الأمر يتطلب توضيحا سابقا على قانون الاستفهام نفسه، لأنه يحتوي على غموض يفتح طريقا مزدوجا: من جهة طريق تناسبه مع القضية و من جهة أخرى طريق عدم اختزاله بالنسبة لنفس التناسب .

هذه الوضعية، يمكن وسمها كما فعل ذلك دولوز(Deleuze) بالتأكيد على أن "المشكل يفوق القضايا" (دولوز 1968 ص 204)، مانعا بذلك

الخلط بين القضية والمشكل. إلا أنه لا يجب أن ننسى بأن هـــذا الخلــط يناسب لحظة حاسمة في انبثاق العقلانية الغربية، وأنه عرف تكريسا لــه في طوبيقا أرسطو (Topiques)، حيث تم التنصيص على تشابك و تبادل مـــا يتصل بالقضية بما يتصل بما هو إشكالي بعدما اختزل اختلافهما في اللعب بالكلمات: "فإذا قلنا مثلا، حيوان يمشي على اثنين هو تعريف الإنســان أليس كذلك؟ أو الحيوان هو جنس الإنسان أليس كذلك؟ نحصل علـــى قضية، أما إذا قلنا، هل الحيوان الذي يمشي على رجلين تعريف للإنســان أم لا؟ فهذا مشكل" (طوبيقا 1, 4, 101.6).و بتطويـــره لبعــض أفكـــار برغسون المتعلقة بخاصيات المشاكل و أنواعها (راجـــع برغســون 1963 ص1293 وما يليها، ثم كاريلو 1990) يحطم دولوز فكرة التعارض الخـــالص بين سجل المشكل و سجل الحل، حيث سيكون هذا الأخــــير مكونــا بالكامل من أجوبة تمت إزاحتها من السياق. وهذا يفـــترض مســـتبقين: "مستبق طفولي، يقدم حسبه المعلم مشكلا، وتكون مهمتنا هي معالجتــه، و تقدر نتيجة المهمة بالصواب أو الخطأ من طرف سلطة قوية"، و مستبق اجتماعي: "يدعونا دائما في إطار المصلحة الظاهرة لإبقائنا أطفـــالا، إلى معالجة مشاكل جاءت من جهة ما، و يطمئننا أو يسلينا بقوله إننا انتصرنا إذا عرفنا كيف نجيب: مشبها المشكل بالعائق و المجيب بهرقل" (دولـــوز 1968، ص 205).

يجد هذا التقابل عندئذ أنصاره الأكثر محبة في الفلسفات التي تتماهى مع اتباع منهجية و التي يجب أن تفترض، لنفس هذا الغرض، انفصـــالا واضحا وأوليا فيما بين ما هو معروف و ما نريد معرفته، وكذا افـــتراض المعايير التي تسمح بالانتقال من واحد إلى آخر. و مهما يكن، فإن رفـض

الطريق المنهجي لا يؤدي إلى صفة الإشكالية الخالصة: حيث يوجد دوما تضامن ما بين المشكل و النظرية التي يظهر في إطارها، ولهذا الغرض يستحيل القيام بتحديد المميزات الخاصة بالمشكل الفلسفي أو الحل الفلسفي بشكل عام أي مشترك بين كل الفلسفات. فالتعرف على المشكل في الفلسفة و كذا صياغته و إيجاد حل له هي أمور محلية، أي متوقفة على السياق الذي يشكل أصلها.

إن فهم هذا الحدث وكذا التاريخانية التي تتدخل هنا بشكل قاطع كما يؤكد ذلك بريهيي هو الذي يمكنه أن يجعل من "التأريخ للمشاكل المتجاوزة، و المشاكل الجديدة و تلك الدائمة، و البحث عن إمكانية فصل مشكل عن مذهب ما، وأخذه أشكالا مختلفة الخ... أمرا ذا أهمية عالية" (بريهيي 1965 ص157).

أهمية هذه الأفكار لا تناقش، لكن تحفظا يفرض نفسه هنا، هو ذلك الذي يدعو إلى عدم خلط المشكل لا بالقضية و لا بحالة من المعرفة لا يكون لها من معنى إلا في الأفق المتوقع للأجوبة والحلول: هذا ما يطمح إليه دولوز بالضبط، عندما يربط الصفة الإشكالية بموضوعية مثالية، أي بـ "عقدة مكونة للمعنى، و التي تؤسس المعرفة و المحتوى، و القضية وروابطها" (دولوز 1969 ص 145). فالفضاء الذي يفتح بهذا الشكل يسمح باستقبال دينامية العنصر الافتراضي وهو الذي يحرر فعلا الصفة الإشكالية داخل الاستفهام من ضغوطات القضايا.

القسم الخامس:

المشاكل، الأشكلة، الإشكاليات.

نقد نزعة القضايا و المقاربة الاستفهامية للخاصية الإشكالانية .

إن تطهير هذه الصفة الإشكالاتية يتطلب أولا الأخذ بعين الاعتبار للفضاء الذي تنتشر فيه المشاكل: أي الإشكاليات. ذلك أنه لا وجود للمشاكل دون إشكاليات، لهذه الأخيرة نعود حين يتعلق الأمر بوضع أو تهيئ مشكل ما بصيغة دقيقة. للفعل أشكل معنى عميق يشير إلى تواتر متبادل بين المشاكل و الإشكاليات.

فالإشكالية هي عقدة من المشاكل. ينبع تكونها و تطورها من موضوعاتية تبعيتها المتداخلة، التي تمنح شكلا لهذه العقدة والتي يجب عليها أن تبين على الأقل بأن تكوين مشكل و كيفية تكوينه يتوقف على تكون مشاكل أخرى يمكنها بدورها أن تؤثر فيه و تغير منه. هكذا فتكوين إشكالية ما يقتضي دوما تجزيء المشكل و تهميش مشاكل أخرى([8]).

---

[8] راجع بهذا الصدد دراستنا حول "Transmission Philosophique " (الإرسالية الفلسفية) كاريلو 1987. حيث أردنا أن نبين أن التجاوز بين مشاكل الإرسالية و المنهج و الأنساق لا يمكنه أن يتجنب الاستحواذ على الأولى إلا إذا توصلنا إلى بناء إشكالية مستقلة أي قوية موضوعاتيا ، وبالتالي تدفع إشكالية الإرسالية هاته حركة التجزيء و التهميش الخاصة بالمشاكل.

هذا هو معنى كل تحديد، متزامن مع صياغة مشكل ما. بصدد هـذا الموضوع أكد ديوي في كتابه "Theory of Inquiry" على أن "الوضـع غـير المحدد يغدو إشكاليا خلال السيرورة التي يتحول فيها إلى موضوع بحـث وبفضل نفس السيرورة"(ديوي، 1938 ص.107).

نتعرف هنا ببساطة على سمات النظرية البراغماتية في البحث: فـهي التي دفعت ديوي إلى إبراز قيمة مفهوم المشكل، خاصة عندما انطلق مـن الأطروحة التي تؤكد على وجود بنية مشتركة للبحث - مشتركة بالنسبة للشبح الذي ينطلق من الحس المشترك إلى العلم- بنية تختلف فيها بعـد ذلك عدة أنماط من العمليات التي تشكل هذا الاختلاف إجرائيا. فالبحث حسب هذا التصور هو "التحول المراقب لوضع لا محدد إلى وضع محـدد بواسطة التميزات و العلاقات التي تكون و تحول عناصر الوضع الأصلـي إلى كل موحد" (نفسه ص58).

نلاحظ من جديد بأن حساسية خاصة بالفعل الإشكالاتي يمكنها أن تحاصر بثقل المصفوفة العلمية لما هو إشكالاتي: فالأفكار الإيحائية لديـوي حول بناء المشكل تنتهي بالاختفاء تحت غطاء تصور يميل إلى الحل الـذي يرمي إلى التنصيص على قانون حيث يقاس معنى المشاكل بالعناصر المكونة و الإشارة التوقعية لحل ما. ورغم المرونة (Fléxibilité) التي يقدمـها هـذا التصور مقارنة بالتصور الوضعي، فإنه يبدو غير قادر، أيضا كمـا هـو الشأن عند بوبر، على التفكير في الخاصية الإشكالاتية خارج المتطلبـات

العلمية: فلا نفاجأ إذا كانت المسافة التي رسمها ديـــوي للبحـــث تضـــع القضية في البداية و الحكم في النهاية ([9]).

للبناء الإشكالي بداية ونهاية بكل تأكيد : و لكن إذا كانت هنـــاك من خاصية إشكالاتية فلسفية، فإننا لن نعثر عليها في العلم. من الناحيـــة الفلسفية، تتكون الإشكالية بوصفها حقلا و فضاء للتمفصلات المتداخلـة فيما بينها، و التي يسمح في نفس هذه الحركة بإمكانية إرساء المشـــاكل: ولربما كان هذا هو قصد كانط عندما أكد بأن المشكل يمكنه أن يمفصـــل عدة أبحاث (كانط، نقد العقل الخالص. B 19 كانط 1980)، و هو ما يسمح بالحصول على كثافة تخص نوعا من الاستقرار يحدد ميزول (Musil) مـــن خلاله هوية مشكل ما و يتعرف عليه (راجع الرسالة إلى فلنكر M. . Flinker المذكورة من طرف بلانشو (Blanchot) 1959).

بالفعل، في الفلسفة ثلاثة سجلات مختلفة، يجـــب أخذهـــا بعـــين الاعتبار. سجل المشـــاكل، و ســـجل البنـــاءات الإشـــكالية وســـجل الإشكاليات. المشكل هو أولا مسألة دون معيار و لا أصـــل و لا حـــتى جذر، لربما هو من فئة متنوعة: الدهشة (أرسطو)، الشك (ديكـــــارت)، الإثارة (بورس)، اللقاء (كونديـــاك، برغســـون، دولـــوز) الإنشـــداه (فيدجنشتين) خيبة التوقعات (بوبر)، و حـــتى لا نشـــير إلا إلى بعـــض الإمكانيات. ولكن مهما كان جذر المشكل فهو ينبثق من اللغـــة آخـــذا

[9] هناك نقطة مهمة، من غير الملائم تطويرها هنا، هي تلك المتعلقة بطريقة هذا التصور في البحث في صلته بالتصور الآداتي للغة الذي يدافع عنه ديوي، و الذي يمثل قطيعة مع بعض الأفكار الأساسية لبراغماتية بورس (راجع Skagestad 1981 ص 56).

شكل تنافر بين الفكر و العالم. ففي تبئير بعض العناصر الناجمة عن هذا الحدث (ويمكنها أن تكون من فئة متنوعة) تأخذ المشاكل شكلها في حدها الأدنى، ويشرح تنوع أضرب التبئير الممكنة تنوع الجذر المعني بالأمر.

أيمكننا أن نذهب بعيدا و نميز بين نماذج من المشاكل؟ بل نميز بين نماذج مثالية؟ يبدو الأمر صعبا و بدون جدوى تقريبا، رغم ما سبق لي أن قلته (راجع كاريليو 1990b). إن تبني التمييز بين المشاكل الأمبريقية والمشاكل المفاهيمية من طرف لودان Laudan بدا في الفلسفة بدون مخرج، وهذا للأسباب المشار إليها في القسم الأول. فدراسة الحالات بعينها ستبدي عدم قابلية التطبيق هذه عندما تظهر الطابع المختلط و المتغير للمشاكل الفلسفية. يمكننا الحديث عن العناصر الداخلية التي تميز المشاكل، بنفس الشكل الذي يمكننا أن نأخذ فيه بعين الاعتبار الانعطاف الذي يمكن أن يقوم به في البحث عن المعنى. ولكن حتى هذا لا يسمح لنا ببسط تصنيفية ما. إنه يوضح لنا بالأحرى الخصائص المتعلقة بالأشكلة، التي عليها أن تدقق بطريقة تدريجية عناصر الإشكاليات و تحدد طريق مشكل أو عدة مشاكل.

إن بناء الموضوعات هو الوجه الأساسي لنشاط الأشكلة - وقد كان ليبنتز(Leibniz) يضع الموضوعات في الوسط بين الأفكار و القضايا، كمكان للمساءلة، راجع ليبنتز 1966، الكتاب الرابع فصل 1 القسم 2 - فيها تتم الحركة المزدوجة لتجزيء و لتهميش المشاكل. وهي التي تنحت و تميز بين كيفيات الأشكلة بالاعتماد على جملة طرق حجاجية (و من

ضمنها تحليلية، متعالية، حدسية) و التي تحدد في نفس الآن نظام مشكل أو عدة مشاكل: أي تحديد إقامتها، و تلقيها و انتشارها أو التخلي عنها. في الحالة الأولى يتعلق الأمر بمشاكل جديدة، في الحالة الثانية والثالثة يتعلق بحركتها الجاذبة أو النابذة، وفي الحالة الأخيرة باختفائها أو نجاحها. ولأجل استعمال تمييز كون (kuhn) بين مراحل خارقة للعادة و مراحل عادية، هذا التمييز الذي يمكن اعتباره أساسيا للفعل الفلسفي، إذا ما طرحنا الأمر جانبا -حيث تقترب الفلسفة دوما من المذهبي سامحة في الإشكالي- فإنه من السهل العثور مجددا على هذه الطرق في لحظات حاسمة، مثلا عند بروز الأنموذج المنهجي الديكارتي أو الثورة الكوبرنيقية لكانط، أو نظرية اللعب اللغوي لدى فيدجنشتين.

بهذا نفهم لماذا تعتبر الإشكالية عقدة من المشاكل - و لماذا تختلف أيضا عن الفلسفة. هذا التمييز يمكنه أن يصبح أكثر وضوحا إذا استعملنا التمييز الذي اقترحه فينك (Fink) (راجع فينك 1959 ص 221/217) بين نوعين من المفاهيم، المفاهيم الموضوعاتية و الأخرى الإجرائية. لنذكر هنا بأن المفاهيم الموضوعاتية حسب فينك هي المفاهيم الذرية، المفتاح الذي تقترحه كل فلسفة لفهم العالم (كالفكرة لدى أفلاطون، و المونادا لدى ليبتز، والمتعالي لدى كانط، و إرادة القوة لدى نيتشه) و التي بواسطتها كانت تبرز تميزها، فهي التي تسمح بولوج فلسفة كل فيلسوف وتعقلها بالتالي. لكن تكوين هذه المفاهيم يحرك أخرى تبقى في الظل: إنها المفاهيم الإجرائية، التي يقترح فينك أن تكون حقلا ووسيلة حيوية لاستعمال المفاهيم الموضوعاتية.

يبدو أنه من الممكن إذن، كما يقترح ذلك فينك، أن نقرأ تـــاريخ الفلسفة في ضوء التوتر بين هذين النوعين من المفاهيم، لكن سيكون مــن المهم فيما وراء ذلك، فهم في ماذا يسمح هذا التوتر بالتمييز بين الفلســفة و الإشكالية: إذا ما كان من الجائز الحديث عن فلسفة حينما يكون مــن الممكن اقتطاع مفهوم موضوعاتي والتعرف عليه، وعلى العكس من ذلــك فالأمر يتعلق بإشكالية عندما يكون التوتر هو المفروض و عندما يطلـــب إبراز مفاهيم إجرائية، و يطلب إنارة هذه المنطقة المظلمة الـــتي تســمح بتوضيح بناء كل فلسفة حسب ما يقوله فينك.

هكذا فالتمييز المهم الذي يجب القيام به في إطـــار الإشــكاليات، يوجد أساسا بين شكلين، شكل منفتح و آخر منغلق. الإشكالات المنغلقة تتسم بثبات الموضوعات و بهوية المشاكل، و الروابط التي تصلها، في كــل حالة على حدة، بالتقليد و الجماعة، هي عنصر يجعلــها تختلــف أيضــا وبشكل طبيعي.

لقد بسطنا لحد الآن نقطتان مهمتان (القسم الرابع): مـــا يفصــل المشكل عن القضية و ما يفصل المشــكل (أو المســألة حســب تعبــير كولينكوود) و الجواب، و بالضبط، ما يضمن استقلالية الإشكالي و مــا يؤكد على عدم تقابل المشاكل بالأجوبة (راجع بصدد عدم التقابل هــذا صومرفيل (Sommerville) 1989 ص 538) وما ينبثق من الحالتين هو بُعد علينــا أن نهتم به مليا: ألا وهو بعد الاستفهام. هنا سنعثر على أســـس آخــر المنظورات التي نعالجها في نهاية القسم الثالث ألا وهو المنظور الاســتفهامي للخاصية الإشكالاتية الفلسفية.

لأول وهلة، يمكن للاستفهام أن يبدو كظاهرة مألوفـــة، تصلـــح للدراسة النحوية أو اللسانية، وهذا ما يحصل بشـــكل عـــام مـــع كـــل التصورات التي تقبل باختزاله كليا في شكل قضيـــة وإخضاعـــه لثنائيـــة الصحيح و الخاطئ. و لمعرفة أهمية الاستفهام ووظائفه، لا بد من اسـتثمار التمييز بين المشكل و القضية بعمق –الشيء الذي يتطلب نقـــدا للنزعـــة القضوية – إن هذا النقد الأصلي (Critique Originale) والمتطور بشكل دقيـق في أعمال مايير هو الذي يسمح بمقاربة جديدة للخاصيـــة الإشـــكالاتية الفلسفية .

تعتمد النـــزعة القضوية على الفكرة القائلة بأن وحدة العقل توجـد في الحكم، كما أفصح عنها أرسطو. فكرة ظهرت في نهاية سيرورة حيث بدأت المساءلة و العمل الاستفهامي –و الـــذي يشـــكل فيـــه ســـقراط الأنموذج– في فقدان سلطتها وقوتها تدريجيا، وذلك بسبب كون الســـؤال قد خضع بالتتالي لمنطق الأجوبة، أولا من طـــرف نظريـــة أفلاطـــون في التذكر، الذي يبحث قبل كل شيء عن التنصيص على أسبقية الجـــواب عن السؤال ثم من طرف نظرية الحكم التي تجعل مـــن الحكـــم العنصـــر المركزي للعقلانية كما هو الشأن لدى أرسطو .

منذ ذلك الحين، تابع الاستفهام المقصي تطورات العقلانية، وطيلـــة هذه المسافة الطويلة، لم تكن التـــرددات، و بعبارة أخـــرى الصعوبـــات والترنحات، التي جاءت مع الحداثة كافية لإعادة النظر في هذا النمـــوذج للعقلانية. بل على العكس من ذلك، فالحداثة قد ساهمت في تقوية هـــذه

١

الأخيرة -خاصة وأن العلم ما زال ينتمي إلى عقلانية القضايا- ساهمت في تقويتها بانحيازها إلى تصور للعقل يكرس الانعزال و شبه امتلاء للقضية.

على المنظور الاستفهامي أن يبدأ بالتمفصل المعقد سؤال/جواب: فالوهم التركيبي الذي يخاط بين المشكل و القضية، يقتضي بالتالي نقدا نوعيا أي إشكالاتيا، يعرض ثنائية السؤال/الجواب مستثمرا في نفس الاتجاه، تصورا آخر للغة. هذا التصور الاستفهامي -أو الإيروتيطيقي إذا استعملنا اللغة اليونانية تعني الاستفهام- ينطلق من اعتبار الاستعمال اليومي للغة، اللغة الطبيعية، المستعملة في شتى سياقات الفعل و التداخل الإنساني والذي يشكل فيه: استعمال اللغة حلا للمشاكل "حسب مايير (مايير 1982 ص 122). هذا الاستعمال يضاعف بشكلين يمكن نعتهما بالمباشر و غير المباشر حسب ما إذا كنا نريد التعبير عن مشكل لا نعرف له حلا، أو نريد صياغة جواب يحيل إلى مشكل سواء بطريقة مضمرة أو واضحة. هكذا نصل إلى الوظيفة المزدوجة للغة، التي تسمح إما بالإعلان عن جواب أو الإفصاح عن مشكل، إذا أخذنا بعض الأمثلة: 1- الجو جميل 2- أغلق الباب 3- كم هي الساعة؟ نجد في المثال الأول قد أثير مشكل الجو من طرف المتحدث الذي يقترح رأيه بصدد المسألة: القضية تجيب عن هذه الأخيرة و هي مضمرة، لكنها تبدو كموضوع للحديث، واضح أن الأمر يتعلق بالجو. في المثال 2 و3 يظهر المتحدث مشكله ويكشف عنه من حيث هو كذلك قصد الحصول على الحل. فالتعبير عن المشكل في المثال رقم 2 -رؤية باب مغلق من طرف شخص ما، وإذن الدعوة إلى تنفيذ أمر - لا يعلن عن هذا المشكل. في المثال رقم 1، نعثر

على الحل، لا على المشكل، بسبب الاختلاف الحاصل بين السؤال/ الجواب الذي يجب احترامه. في المثال رقم 2 يجب بسط المشكل صراحة، باسم احترام نفس الاختلاف، فهو موجود دون الإعلان عنه. نفس البرهان يطبق على المثال رقم 3 (نفسه ص 123). وما تعبر عنه هذه الأمثلة هو القانون العام الذي ينص على ما يلي "ما دامت الوحدة الأساسية للغة هي الزوج سؤال - جواب ، فاستعمال اللغة سيكون دوما محدودا بالنسبة إلى ذلك الزوج."(نفسه)

يمكننا أن نلاحظ بأن الاستفهام لا يحد عند حدود الشكل العبلري للاستفهام ، ولا يلغي الشكل الإخباري (مثلا "أرنو إلى معرفة ما إذا كنتم ستأتون غدا") كما لا يذوب في أي تحديد لسني للأشكال التي يمكن أن تتخذها اللغة ، بل إنه يخترقها كلها، لأن في كل واحدة منها يوجد الاختلاف بين الأسئلة و الأجوبة، الذي نعته مايير باسم الاختلاف الإشكالاتي (راجع مايير 1979 ص 26 و ما يليها) ممفصلا بهذه الطريقة وبشكل متفرد المضمر و المكشوف.

يمكن الآن النظر إلى الخاصية الإشكالاتية الفلسفية من منظور مختلف عن ذلك الذي أشرنا إليه سابقا، مادام فهم البعد الاستفهامي للغة يتضمن ربط استعماله بالمشاكل التي هي السبب في أصله. مطلب لا يمكن أن يغدو فعليا إلا إذا فهمنا جيدا أن كل استعمال للغة يتضمن دوما بعدين، بعد الجواب و بعد السؤال، اللذين يميزهما مايير بنعتهما بـ "لا نقدي" و"الإشكالاتي": "فالسؤال الذي يحيل عليه الجواب (إشكالاتيا) يختلف عن ذلك الذي يعالجه (بعيدا عن النقد) .إن الجواب من حيث هو جمع

للصفتين لانقدي -إشكالاتي يحدد سؤالين على الأقل، ومن هنا تتأسس الإمكانية الحوارية للغة وكذا استقلالية الأجوبة بالنسبة للأسئلة التي تولدها" (مايير 1982 ص 125/126). إن الصفة الإشكالية تنبثق من العلاقة بين الخطاب و المشكل الذي أثاره. لكن هذه العملية و بسبب ثنائية اللغة ليست عملية طبيعية: فهي تتطلب مساعدة عنصر آخر، هو السياق الذي يجعل الاختلاف الإشكالاتي فعليا و يضمن بذلك انبثاق ما هو إشكالي. فالخاصية الإشكالاتية الفلسفية تعثر هنا ليس فقط على أسس وجودها، بل وكذلك على أسس استقلالها: إن الفلسفة من حيث هي ممارسة استفهامية هي دوما عمل مؤشكل لا يعرف حلولا صارمة، إنما يعرف أجوبة فقط، تشكل بدورها دائما موضوعات لمشاكلها .

في مفترق طرق الخاصيتين التاريخية و الراهنية -وهو وصف يمكن اعتماده بعد إقرار أسبقية ما هو إشكالي -تظهر الفلسفة، عكس معارف أخرى- كالمادة المعرفية التي لا مشاكل لها، كما يدافع عن ذلك العديد من النقاد، وإنما تظهر كالمادة التي ليس لها إلا المشاكل، المادة التي لا تتحقق إلا ببناء موضوعات و إبراز عنصرها الحيوي: الخاصية الإشكالاتية، التي تخترق كل سجلات استعمال اللغة هي أصل المعنى وتعدد الدلالات التي يمكن أن تتصف بها مختلف الأنشطة الإنسانية.

القسم السادس:

الفلسفة، تاريخ الفلسفة، و تاريخ العلم.

الخاصية التاريخية و راهنية ما هو فلسفي.

تبدو الخاصية الإشكالية في الفلسفة وكأنها لا تنفصم عن سجلين دقيقين هما: سجل التاريخية و الراهنية. إن إبراز قيمة التاريخ وأهميته بالنسبة للفلسفة يشكل موقعا فلسفيا معروفا بواسطته نبحث عن تجسيد الاختلاف فيما بين الفلسفة و العلم بصفة عامة. و لكن إذا ما وضعنا وبصرامة السؤال التالي: أي تاريخ نقصد؟ فإن هذا الاعتقاد المألوف سيحطم بسرعة .

من الأهمية بمكان الاعتبار بأن تاريخ العلوم و تاريخ الفلسفة قد ظهرا معا في القرن الثامن عشر. و يعود بروزهما ذلك وفي جزء كبير منه إلى تطور العلوم التي غيرت بشكل عميق و منذ القرن 16 المشهد الفكري و الثقافي الأوربي. منذ ذلك الحين و بالنظر إلى تقدمه الكبير، سيحاول العلم أن يعطي معنى تاريخيا لنشاطه، و في نفس الوقت سيتحمل و بشكل إيجابي دقيق لا حدودية فضائه الذي يتضمنه و يفترضه. لما أدركت الفلسفة بأن فضاءات معرفية بدأت تتكون خارجها، وأنها لا تتوقف

على مساعدتها بل و ترفضها حتى، باتت كما يقول هوسرل (و يقصد الفلسفة) مشكلا لذاتها، ملتفتة إلى تاريخها حيث ستحاول بناء معنى جديد سيدعي هيجل فيما بعد أنه يكون معنى خاصا مستقلا بذاته .

من الآن فصاعدا سيسمح مفهوم التقدم بالنظر إلى الماضي من جديد و بطريقة أخرى: بفضل هذا المفهوم سنتعرف على النمو المطرد للعلم، باقتناع أن تطوره يتضمن معنى و توجها ينبثقان بشكل مخالف. حسب فونتونيل Fontenelle "هناك نظام يقعد تقدمنا. كل معرفة لا تنمو إلا بعدما تنمو معارف أخرى سابقة عليها، و حينما يأتي دورها للإنبثاق" ذكرته س. باشلار Bachelard 1970، ص. 8)، هكذا يدرك العلم بوصفه جملة من المعارف في نمو ثابت، بشكل منظم و مستمر و متدرج: هنا لا مجال للتفكير في تاريخ العلم بألفاظ القطيعة و العائق أو الأزمة. وإذن من المهم ملاحظة كيف يحول فونتونيل إلى ألفاظ جديدة المعركة الديكارتية ضد التقليد في إطار النظر إلى الماضي . فالأمر لا يتعلق برفض بسيط، وإنما هو إدماج تدريجي للتحصيل التدريجي للحقيقة: "وإذن لقد رأى فونتونيل بأن الفلسفة الديكارتية و هي تقتل التقليد، أي الاستمرارية غير المتعلقة للماضي و الحاضر كانت تؤسس في نفس الآن و بحق إمكانية التاريخ، أي الوعي بمعنى تجاه صيرورة إنسانية" (كانغيلهام (Canguilhem)، 1968 ص55).

إن فونتونيل لا يمكنه إلا بصعوبة الدعوة إلى الاحتقار المطلق لدراسة القدماء كما فعل ذلك ديكارت في القواعد بالدفاع مثلا عن "أننا لا نستطيع أن نكون رياضيين، إذا كان عقلنا عاجزا عن معالجة شتى أنواع

المشاكل، حتى وإن حفظنا عن ظهر قلب كل براهين الآخرين. (ديكارت 1953 ص 43).

إن موقف فونتونيل لا يسير أساسا في اتجاه تحطيم بيداغوجي للماضي، لكنه يبحث بالأحرى عن عنصر يسمح بالتفكير في نفس الماضي بطريقة إجمالية. وهذا الموقف يبدو جليا في كتاب استطراد حول القدامى و المحدثين (1688) ، حيث يؤكد: "إن عقلا مثقفا من عصرنا، يتكون من كل عقول القرون السابقة (...) هكذا فالإنسان الذي عاش منذ بداية العالم إلى الآن، كانت له طفولة لم يهتم فيها إلا بالحاجات الملحة للحياة، ثم شباب حيث أفلح في مجال الخيال كالشعر و البيان، وحيث بدأ التفكير بقوة وبصيرة أكثر من ذي قبل (..) هذا الإنسان لا يعرف الشيخوخة". وإذا ما افترض فعلا هذا النضج في لحظة ما، الوعي بأن مكتسبات الفلسفات و العلماء يمكن جمعها معا (جيسدورف Gusdorf 1973، ص.408)، فإن ذلك لن يكون إلا بشكل مؤقت ومرحلي، و لن تتغذى مختلف مشاريع فلسفة العلوم إلا على الوعي بعدم القدرة على جمعه.

ذلك أن مفهوم التقدم يتطلب تقويما جديدا للماضي، بعبارة أخرى، لكي نقوم الحاضر يجب معرفة الماضي، وكذا المراحل التي أدت بالإنسان و معرفته إلى الحاضر، وإذن يجب تحرير التاريخ من التصور الدائري للزمن. إن آخر تصور مهم في هذا المضمار يوجد حقا في "Corsi" و"recorsi" فيكو Vico والتي حاول نيتشه فيما بعد تجديدها بتصوره للعود الأبدي، كتصور دائري تطوري و انتخابي في آن واحد (راجع دولوز

1962 ص 82/65)، لكي ينتقل إلى تصور خطي حيث توضع الأشـــياء في شكل انتقال من معرفة أقل إلى معرفة أكثر، و من قدرة أقل إلى قـــدرة أكثر. و الحال أن هذا هو معنى تقويم الإمكانيات اللامحـــدودة للمعرفـــة العلمية التي تكون مظهرا مركزيا للنظرية المركبة للعلم لدى باكون Bacon.

إن تاريخ العلوم الذي كان يظهر باعتباره تاريخا للتقـــدم المســـتمر للعقل الإنساني، بدأ في الظهور كتاريخ لمجالات خاصة، فعادة ما يذكـــر مؤلف تاريخ الرياضيات (1758) ل.ج.إ. مونتوكـــلا Montucla ككتـــاب تدشيني كان يهدف من ورائه المؤلف إلى التأريخ للرياضيات منذ بدايتها. كيف حصل ذلك: " لقد صعدتُ عاليا ما أمكن نحو أصول الرياضيـــات. بعد ذلك تعقبتُ آثارها لدى الشعوب القديمة، معوضاً في بعض الأحيـان، تحليلا مجهولا *بتحليل خيالي* لكنه *مختلف قليلا* عن التحليـــل الحقيقـــي لا محالة. من هنا انتقلتُ إلى بسط تطورها عبر كل العصور". (ذكرتـــه س. باشلار 1970 ص 3 التأكيد من عند المؤلف). هكذا ينبثق تاريخ العلـــوم استراتيجيـــا و منهجيـــا و كأنه منظم من طـــرف مقـــولات التقـــدم والاستمرارية، التي ستسمه بشكل دائم و عميق: إن تقويم التقدم لا يمكـــن أن يتم إلا في إطار منظور استمراري قد يصل به الأمر إلى حد الاعتمـــاد على الخيال المحض كما شاهدنا ذلك .

سيلي كتاب مونتوكلا، كتب أخرى منها تاريخ علم الفلك لبـليلي Bailly(1755) و لدولامبر Delambre (1817) و تاريخ الكيميـــاء لطومـــاس طوبسون Thomson (1830)، و تاريخ العلوم الطبيعيـــة لكورفيـــي Curvier (1826– 1836) .. و لم تظهر مصنفات التاريخ العام للعلم إلا فيما بعـــد،

خاصة مؤلف بادن بوويل (1834) و مؤلف ويليام ويـــول Whewell (1837) - في تمفصل وثيق بالفلسفة - أما حاجة دمج تاريخ العلوم الخاصـــــة في تاريخ عام لم يظهر إلا متأخرا، كنقطة جوهرية في المشروع الوضعي. هذا هو هدف كونت Comte لما ميز بين نظامين: النظام التاريخي و الدوغمائي. على الأول أن يعرض المعارف بطريقة مستمرة حسب ترتيبـــها الفعلـــي وباحترام تعاقبها الزمني و طرق تحصيلها، و على الثاني أن يبرز في الأفـــق تاريخ العلوم من خلال وجهة نظر عقل واحد يستطيع بواسطة تمفصـــل مختلف المجالات أن تقدم عنها نظرة إجمالية. كانت الفلســـفة الوضعيــة مضطرة تحت ضغط نظرة إجمالية، إلى افتراض ضرب من الوحدة في تطور العلوم، تاركة خارج الاهتمام كل ما يكون التطورات النوعية و الجهوية: "عندما نرى التطور الفعلي للعقل الإنساني في مجمله، نلاحظ بأن مختلــف العلوم قد اكتملت في نفس الوقت و بشكل متبـــادل" (كونـــت 1975 ص 52).

وعلى أية حال، سيبقى تاريخ العلوم تحت سلطة هذه التصـــورات التأسيسية طويلا، أي تحت التصور التطوري والاســـتمراري، رغـــم أن التاريخ العام للعلم قد حصل على صرامة جديدة و على توســـع جديـــد بفضل أعمال عدد من المؤرخين كغاستون صارطون G. Sarton الـــذي ألح على ربـــط الأحداث و الأفكار العلمية بتلك المرتبطة بالوسط الثقـــافي، وبالحضارة بوجه عام، و بول تانري Tannery الذي وضع تمييزا بين التاريخ العام للعلوم الذي يجب أن يتضمن حدا أعلى من العناصر المتيسرة للعمـــوم (مثل بيوغرافيا العلماء، و علاقات العلوم فيما بينها، و تأثيرات الوســـط

الثقافي، الاقتصادي و الاجتماعي على العلوم، و الأفكار التي ورثها العلماء و الطريقة التي قطعوا بها مع هذه الأفكار) و التاريخ الخاص الذي ينكب على الموضوعات و الأسئلة الأكثر صعوبة، و تعقيدا (تسلسل أفكار و اكتشافات علمية، تأويل الوثائق، وفرضيات تأويلية). على النوع الأول من التاريخ أن ينتظم بصرامة وفق منظور كرونولوجي، أما الثاني فيختص بتنظيم أكثر موضوعاتي يحترم تقسيم مختلف تواريخ العلوم الخاصة.

لم تعد الفلسفة تفكر في ماضيها بألفاظ كرونولوجية انطلاقا من القرن 18، على الأقل بطريقة متميزة و دائمة، رغم تكون فكرة aera philosophica (فضاء فلسفي) انطلاقا من القرن 17، على نموذج كرونولوجية خاصة بتاريخ الفلسفة، ورغم تحقيق بعض الأعمال الخاصة بهذا التاريخ. إن تاريخ الفلسفة قد ولد إذن من الحاجة إلى منح الفلسفة معنى خاصا تجاه العلوم، و هي مهمة شاقة بالنظر إلى العلوم التي استقلت عن مجال الفلسفة، وبدون هذه العلوم سيغدو من الصعوبة بمكان العثور على هذا المعنى في ذات الفلسفة، كما يقول ذلك بيلفال Belaval "لقد عوض التصور الأرسطي للتاريخ في عالم مغلق مرتب له أهداف محددة، بتصور آخر، يتخلى عن امتياز الحركة الدائرية، كما هو الشأن في الميكانيكا، ليعوضها بالصورة الخطية لتقدم العقل البشري إلى ما لا نهاية له أو إلى ما لا يحد. هذا النموذج قدمه تطور العلوم "(بيلافال 01973 ص 7). جاء هذا التصور للتاريخ ليعوض التصورات المؤسسة على الخطاطات الموروثة من التاريخ المقدس الذي بدأ مساره لدى العبريين و انتهى عند

اليونان و المسيحيين مرورا بالكلدانيين و المصريين. وهو الأمر الذي كان يحترم قانون الوحدات الثلاث التي تنظم النموذج "الرومانسي" كما يقول بيلافال (وحدة المكان: أوربا، وحدة الزمان: رزمانة الحضارة الأوربية، وحدة الفعل: التاريخ هو هو منذ العهد القديم إلى العهد الجديد مثلما هو الأمر بالنسبة لما قبل السقراطيين إلى اليوم).

هكذا ستنهل الفلسفة معناها من ماضيها باحثة عن صدقها تجاه تبسيط العلوم الجديدة و منفعلة تجاه فقدان إشعاعها أمام العلماء و العلم. إلا أنه لكي تتجنب المؤلفات المحض كرونولوجية و التلفيقية أو التجميعية للفلاسفة، على الفلسفة أن تعتمد مفاهيم أخرى كمفهوم القرن و المرحلة مثلا. و ما يجب أن ندركه على الخصوص هو أن الفلسفة تكون بهذا الشكل مجالا جديدا، مجال تاريخها الذي يؤدي مع كونه أكثر من تجميع كرونولوجي للفلسفات و الفلاسفة إلى بلورة خطاب أصلي ينتج وفق المقولات التي يستعملها و التقويمات و الاقصائيات، خطابا فلسفيا جديدا. لكن التطور اللاحق للعلاقات بين الفلسفة والعلوم مع تاريخ كل واحد منهما على حدة، سيكون شيئا آخر: رغم أن تاريخ الفلسفة هو فعلا من اختراع فلسفة بداية القرن 18 -"في اللحظة التي كان فيها تصور التاريخ عامة يتجدد و يتخصص عند الحاجة (...) و حيث كانت الفلسفة، معتقدة أن العلوم ما زالت في أحضانها (رغم ظهور مفهوم "العالم") تحس أنها تتقدم (بحق أو بباطل) بمعية هذه العلوم" (بيلفال 1973 ص 32)- فستلح الفلسفة فيما بعد على الحاجة إلى تأكيد تاريخها و تعميقه خاصة عندما تكتشف أخيرا أنها لا تتطور مثل العلوم. هكذا ستتخذ العلوم والفلسفة

مواقف مختلفة تجاه تاريخهما كل على حدة، إلى حدود التعارض التـــام: فالفلسفة تنبني دائما على ماضيها الخاص و تنشط ضمن تاريخها و ذاكـرة جذورها و مساراتها، أما العلوم فتتطور شيئا فشيئا ضمن نسيان ماضيـــها الخاص، وحذف أصولها. إن نظرة العلم إلى ماضيه لن تتم إعادة صياغتـــه بعمق إلا فيما بعد، تحت تأثير صعوبات الفيزياء و الرياضيات عند نهايـــة القرن 19، تلك الصعوبات التي ستفرض مراجعة ممارسة تاريخ العلـــوم، وخاصة إعادة الاعتبار العميقة لمصلحتها. مع دوهيم Duhem أولا، ثم مـــع كويري Koyré ثانيا سنشـــق طريق توضيـــح الشروط والمقتضيات الـــتي سمحت باكتشاف النظريات العلمية. إن هذا التاريخ هو الــــذي ســيثير تقاربا بين تاريخ العلوم و الإبستمولوجيا عندما يتحمل مسؤولية تاريخانية مشروعه الخاص ، في اللحظة التي سيتقاطع فيها مع مشاكل وضع العلـــم القانوني و تبليغه ، التي أرستها مجالات الإبستمولوجيا. فالأمر كما نعرف يتعلق بنقطة حاسمة في توجيه أعمال كارل بوبر و كون.

في الحالة الراهنة سيعرف تاريخ الفلسفة مسارا آخـــر وطـوارئ أخرى. من جهة سيرتبط بأهم الحركات الفلسفية باحثا عن اســتراتيجيته النوعية: فإذا كان هذا التاريخ مطموسا مثلا في الفلســـفة التحليليـــة إلى حدود الحذف، فإنه مع الفلسفة التأويلية أعطاه قيمة باعتباره عنصـــرا لا يمكن تجاوزه في بلوغ المعنى. و من جهة أخرى ، فهو يتابع نشاطه بنـــوع من الحصانة تجاه ما هو راهني، الشيء الذي سيجعل منه ميدانـــا يوجـــد خارج الفلسفة تقريبا. هكذا تقام هوة بين فلسفة الفلاسفة وبين فلســفة مؤرخي الفلسفة، الشيء الذي يؤدي إلى ثلاث نتائج كما أشار إلى ذلــك

أ.رونو Renaut مؤخرا: اختزال العمل الفلسفي في إحياء خـــالص لمـا تم التفكير فيه سابقا، مع فكرة أن الفلسفة "قد أنهت مسارها، وأن مصيرهـا قد انغلق، وأن المهمة الفلسفية الممكنة هي من الآن فصاعدا ذرع هــذا التاريخ من جديد لامتلاكه أحسن "(رونو 1989، ص.9)، الانجرار نحـو تبسيط/وتجميل للعلاقة الموجودة الآن، أو التي يمكن أن توجد، مع تـاريخ الفلسفة، المدرك كجملة أعمال كبيرة حيث يعود إلى ملاءمته الإشـكالية تجاه أسئلة الحالة الراهنة، وإبقاء تاريخ الفلسفة" مرتبطا بتصور وضعـي للنشاط المعرفي ، المعتقد في قدرة المؤرخ على إعادة تكوين الأحداث (هنا الأحداث الثقافية التي هي الأعمال) "كما تمت في الماضي. و قدرته علـى جعلها تتآلف فيما بينها." (نفسه ص 11).

من المفيد الانتباه إلى أن هذه الأوجه الثلاثة هي الـتي أعطـت في القرن 19 الشكل "للإستراتيجية الانتقائية"([10]) التي تنبـني علـى بسـط التعادل المعمم لكل الفلسفات و البدء في البحـث – دون أدنى معيـار فلسفي واضح– عن أطروحات مختلف الأنساق و النظريات الفلسفية الـتي تعمل على تصالحها لأجل تعليمها أو لأجل فائدتها الاجتماعية. المـهم أن الانتقائية، حين تثير صراع الفلسفات الذي لا يمكن درؤه تجمد كل فـهم فلسفي لتاريخ الفلسفة. لا يمكن لهذا الفهم أن ينطلق إلا بفكرة أخـرى لتعادل الفلسفات، كما يقترح ذلك كيرو Gueroult تعادل صدق نواياهـا الذي "لا يتضمن قطعا تعادل اتفاق مضموناتها" (كـيرو 1979 ص 74). هذا التمييز مهم، لأن الأهمية الفلسفية التي توجه الرؤية المتجهة نحو تاريخ

[10] راجع كاريلو ،1987 ص 246/187، بالنسبة لهذه التحليلات، راجع التركيب ضمن كاريلو، 1989.

الفلسفة ترمي إلى معرفة موضوعها و إلى إدراك دلالته طبقا للفرضية التي تمنح "قيمة ما للحقيقة الممثلة للواقع الذي تقدمه لنا هذه المذاهب" (نفسه ص 52/53)، مقترحة هكذا تصورا لتاريخ الفلسفة ليس هو تاريخ الأخطاء و لا تاريخ الحقائق، إنما هو بكل بساطة، تاريخ الحلول الممكنة التي تتماهى معها الفلسفات بمختلف الأشكال من خلال أطروحاتها المركزية.

لكن ما معنى حلا ممكنا؟ هل هو حل غفوة، أم حل احتياط؟ هل هو حل فقد أثر مشكله؟ مرة أخرى، يبرز مفهوم "الحل" باعتباره غير ملائم، للمجال الفلسفي، خاصة بسبب غموض علاقة تماهيه/ اختلافه تجاه الحل العلمي: فهو يشكل ميراثا للتبعية المنهجية للفلسفة تجاه العلم .

إذا كانت موضوعة التاريخ قد أدخلت، كما قلنا ذلك، واحدة من النقاط التي تميز بين الفلسفة و العلم، فهذا لا يمنعنا بأي وجه كان، أن نملك وجهة نظر تقويمية واحدة، بصدد تطورهما - و كذا بصدد حلولهما المقترحة بالضبط- لا يتعلق الأمر بتمديد النقاش، المتردد و غير المفيد، حول التقدم في الفلسفة بقدر ما يتعلق بالاعتراف "بأننا نعرف أفضل من أجدادنا موضوع انشغالاتهم" بصفة عامة. فالإعلان بأن أرسطو كان يحمل فكرة مغلوطة عن قبة السماء، أو أن غاليان Galien كان لا يفهم وظيفة نظام الدورة الدموية، لا يعد أمرا مسيئا للزمان، ذلك أن جهل العلماء القدامى بالنسبة إلينا يعد أمرا طبيعيا. فلا يجب أن نتردد في التأكيد بأن أرسطو للأسف كان لا يعرف بأن الماهيات الواقعية لا وجود لها، وأن ليبتز (Leibniz) كان يجهل بأن الله غير موجود. أو أن ديكارت هو الآخر كان لا يشك في كون النفس ما هي في الواقع إلا طريقة أخرى في

وصف الجهاز العصبي المركزي. إذا كنا نتردد الآن، فلأن زمـــلاء لنـــا يجهلون بدورهم هذه الأحداث، وأننا لا نصفهم "بالجهال" تواضعا منـــا، ونكتفي بالقول "إنهم يدافعون عن تصورات فلسفية مختلفـــة".

إن مؤرخي العلوم ليس لهم زملاء يعتقـــدون في وجـــود أشـــكال أجسام سماوية بلورية أو يشكون في نظرية الدورة الدموية كما بلورهـــا هارفي: لذا فهم لا يخضعون لنفس الإكراهات"(رورتي Rorty 1989 ص59).

لكن، أليست هذه الإكراهات، في العمق، تصورا لاتاريخيا و ماهويا للمشاكل الفلسفية؟ ألا تشبه الحلول الممكنة لكيرو بقايا نريد المحافظة على كرامتها أكثر منها روابط لأي مشكل كان؟ في الفلسفة تكون للمشـــكل صياغة أو لا تكون، ويمكن أن يعلن عنه في ألفاظ تجعل فهمـــه متيســـرا ونقاشه ممكنا أو لا. فالمشاكل الفلسفية في هذا الاتجاه ما هي إلا مشـــاكل يطرحها التقليد والجماعة، وهنا تكمن واقعيتها علاوة على كونها لا تملك لا واقعا لاتاريخيا ولا واقعا لازمانيا .

المشاكل تنبع دوما داخل إطار ثقافة و فلسفة أو لغة: فهي تاريخيـــة وسياقية . لذا فمعيار تقويمها التاريخي لا يمكن أن يكون بكل صراحة هـــو معيار التقدم، ولا هو معيار الحقيقة، و إنما سيكون كما أكد ذلك مايـــير معقوليتها. أي معيار تمفصل المشاكل و الأجوبة في الفضـــــاء الدينـــامي لإشكاليتهما كل على حدة: "إن معقولية الماضي الفلسفي لا تقوم علـــى تحقق علمي للأحكام Jugements بقدر ما تقوم على إعادة بناء الإشكالات التي تقدم نفسها كأجوبة" (مايير 1988 ص 19). وهذه المعقولية المقترحـــة

لمقاربة عقلانية لم تعد محركة من طرف النماذج محض العلمية ، تسمح بإدراك التوتر الإشكالي "كرسم لعلاقة"جديدة بين التاريخانية والنزعة الراهنية .

الفصل الثاني:

محاجات

القسم السابع: الأشكلة والمحاجة
-النموذج الحجاجي لتولمين -
بلاغة بيرلمان الجديدة.

حاولنا في القسم الخامس وصف بعض الجوانب الرئيسية لهذا التوتر الإشكالي، ومع ذلك لازلنا مطالبين بالنظر في الصلة المشتركة بين هذه السجلات الثلاثة التي قمنا بتحليلها، ونقصد بذلك سجلات: المشاكل والإشكالات والإشكاليات.

ولنشر على الفور، بأن هذه الصلة المشتركة هي الحجاج: فهو الذي ينظم تبئير المشاكل ويوجه ويبسط مختلف لحظات بنائها كموضوعات ويحدد في الأخير الشكل الذي تكتسيه، لذلك فإن المحاجة هي امتداد محايث لواقع الأشكلة.

لقد كان الحجاج على الدوام، وبشكل عام، دفاعا عن ملفوظ أمام ملفوظات أخرى. ومع الحجاج تكون لدينا طموحات وآليات فاعلة ومعايير للتقويم. فالمطمح في مجال المنطق هو مطمح الحقيقة والآليات الفاعلة هي من طبيعة استنباطية، أما معيار التقويم فينبثق من الصلاحية الصورية. ونحن نعلم بأن هذا التصور كان منذ مدة، هو النموذج المهيمن للفعالية الحجاجية، لذلك ليس في الأمر ما يدعو إلى الاستغراب، كون استقلالية السجل الحجاجي، لا يمكن أن تحصل إلا بموازاة مع نقد المنطق. وقد تجسد هذا النقد في العمل الذي أنجزه في الخمسينيات، مفكران

أصيلان أصدرا في نفس السنة، أي في 1958، وبصدفة مدهشة، كتـــابين غيرا بعمق فهم العمل الحجاجي وهما: The uses of argument " اســتعمالات الحجج" لتولمين S.Toulmin و Traité de l'argumentation "رسالة في الحجـــاج" لبيرلمان Perelman بالاشتراك مع اولبرخت تتيكا L.Olbrechts— Tyteca.

ومن الممكن التمييز بين معاني أربعة لمفهوم الحجاج [انظــر يــوس Yoos، 1988، ص. 194/195]: فهناك معنى مشترك يتضمن عنصـــرا عامـــا مستخدما أثناء مناقشة ما، وهناك معنى بلاغي هو بمثابة مجــهود لإقنـــاع شخص ما وجعله قابلا لحجج أطروحة معينة، كما أن هناك معنى منطقيـا يتحدد بألفاظ اللزوم implication والدليل ومعنى استقرائيا يغذي التعميمات والتوقعات انطلاقا من معطيات معروفة. وبالرغم من كون هذه المعـــاني مرتبطة فيما بينها دوما، ضمن الاستعمال اللغوي، إلا أن المعنى المنطقـــي هو الذي اعتبر ولمدة طويلة، أنموذجا لفهم الحجاج. وقد كـــان الهــدف الرئيسي لتولمين هو جعل دراسة الحجاج مستقلة عن حقل المنطق. ففـــي هذا الحقل الأخير، لا نتَعرف إلا على نمط وحيد للصلاحية الصورية الـــتي تعمل، أثناء ربطها بشكل متزامن بين صرامة الحجاج والخضوع لقوانـــين استقرائية محددة، على إقصاء الفعالية الحجاجية المألوفة ليس فقـــط علـــى مستوى ما هو يومي، ولكن أيضا على مستوى الفعالية الخاصة بـــالعلوم. وهذا بالنسبة لتولمين، أمر متعلق بالممارسات العقلانية، غـــير أن الفعـــل العقلاني لا يتم تقييمه هنا من خلال معايير صورية، بـــل عـــبر القـــدرة الإثباتية أي الحجاجية المنكشفة أثناء محاولة إيجاد أجوبة على مشكل مـــا. وينجز هذا التقويم دورة أساسية من الشمولي باتجاه الخـــاص، أي مـــن القانون باتجاه حقل محدد.

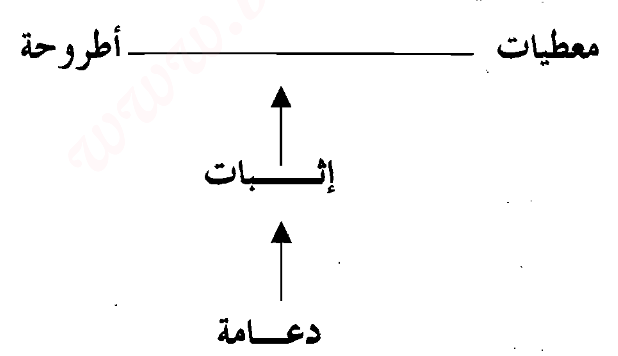
إن الحجاج يتطور دوما داخل حقول محددة، وما هو خاص بحقل ما، لا يمكن أن ينطبق بالضرورة على حقل آخر. ولا يسمح التصور التقليدي بإدراك هذه المسألة لأنه لا يعتبر سوى نمط واحد من الحجج، وهي الحجج التي يمكن أن نقول عنها إنها صالحة أو غير صالحة عبر اعتمادنا على الشكل وحده.

ويتم الأمر على هذا النحو، لأن النتيجة هي ضمن الحجج التحليلية، كنوع من هذه الحجج، يجب أن تكون متضمنة في المقدمات، لكن إذا لم يكن الأمر على هذا النحو، وهذا ما يحصل في آخر المطاف ضمن كل المحاجات التي لبست رياضية بحصر المعنى، كما يؤكد تولمين، فما الذي يجب فعله؟

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار نمطا آخر للحجج، وهي الحجج المضمونية التي لا تتحكم فيها الصلاحية الشكلية ولا تخضع بالتالي للضرورة الداخلية المنبثقة من الشكل. هكذا، سيقترح تولمين تصورا آخر للحجاج، مستوحى من حقل العدالة (Jurisprudence) بدل حقل المنطق. ويدعي هذا الاستلحاح نتيجة ذلك – وهنا تبدو إحدى التحديدات الاستراتيجية بعمله – إصلاح المنطق بجعله أكثر تجريبية من خلال "دراسة الأشكال المألوفة للحجاج ضمن أي حقل من الحقول" [تولمين 1986، ص257]، وأكثر تاريخية وذلك استنادا على الفكرة التي مفادها أنه "ضمن العلوم الطبيعية مثلا، لم يعمل رجال مثل كبلر، نيوتن، لفوازين، دراوين وفرويد على تحويل معتقداتنا فحسب، بل أيضا على تحويل طرق حجاجنا ونماذجنا في التدقيق والتحقق" [نفس المرجع].

طبعا فإن هذا الهدف يتضمن أيضا تصورا آخر لمعنى الحجة، وهو تصور أكثر مرونة واتساعا من تصور المنطق. وإذا ما استثنينا بعض الجوانب التي لا تكتسي أهمية كبيرة في هذا المقام، فإنه من الممكن القيام بتركيب لعمل تولمين بصدد هذه النقطة بالذات، آخذين بعين الاعتبار سجلين: نطمح في أحدهما إلى تحديد خطاطة كل حجة مستخدمة في أية وضعية أو علم، ونلح في الآخر على الخصوصيات التي تشترط دوما وبطريقة حاسمة الممارسة الحجاجية.

في الحالة الأولى، نتجه صوب نموذج يفصل في مستوى أول، أطروحة وإثباتا، وفي مستوى ثان، ووفق الطريقة التي تحدث بها العملية الحجاجية، نفصل ردا ومؤهلا ودعامة. [انظر تولمين، 1986، ص94 وما يليها] ويمكن لهذه العناصر الثلاثة الأخيرة، وعلى عكس العناصر الأولى، أن تظهر أو لا تظهر أثناء عملية الحجاج، وهو ما يجعل بنيتها الصورية تتمثل على الشكل التالي:



هكذا، ففي مثال تولمين، يتم التأكيد على أن هاري Hary من الرعايا البريطانيين (ت)، والسبب المقدم لذلك هو أن هاري مولود بجزر البرمود

Bermudes (د)، ويصبح هذا الانتقال مقبـــولا بـــاللجوء إلى قـــاعدة في الاشتقاق. ففي هذه الحالة، يعتبر كل إنسان مولود بجزر البرمود، وبشكل عام، رعية بريطانية، (ج) وهي واقعة مقبولة ومثبتة وتجعـــل الوضعيـــات والترتيبات القانونية الخاصة بهذا الموضوع أكثر دقة.

إن المرور من (د) إلى (ت) يتحقق بواسطة قـــاعدة في الاشـــتقاق تفرض، إذا ما وضعت محط تساؤل، اللجوء إلى ملفوظات أخرى، يمكـــن أن تشكل دعامة لها. ونشير بأن هذا المرور ليس صالحا دوما، كما يوحي بذلك المنطق الصوري، وهو على الخصوص غير مستقل عن السياق الذي يظهر فيه. وهو ما يفسر لماذا يمكننا إبراز أن الحجاج عتاد معقد تم فضـــلا عن ذلك، وإذا ما وضعنا جانبا واقعة إدراجه دوما للعنـــاصر المذكـــورة أعلاه، تشكيله بواسطة المميزات الخاصة بالحقل الذي يمارس فيه وحيـــث يطمح إلى الكشف عن قيمته.

من الناحية البنيوية يعتبر الحجاج مستقلا عن حقل التطبيق، ومـــن الناحية السياقية يعتبر خاضعا للحقل Fild-dependent وتتوقـــف صلاحيـــة حجاج ما، على هذين الجانبين، لكن مع تشديد خاص علـــى الجـــانب الثاني، إذ عبر هذا الأخير تكتسب دقة الحجاج في آخر التحليل أصالتـــها. هكذا، نحصل على فهم صوري جديد للحجاج يدمج هـــذه العنـــاصر السياقية ويصل إلى نتيجتين هامتين وهما: اختفاء الطموح إلى الشـــمولية وانبثاق عقلانيات محلية لا تعترف بأية عقلانية عليا تقنن نظامها وتجعلـــها متراتبة.

وكما سبق أن قلنا، فإن عمل تولمين يهدف إلى إصلاح المنطق بشكل يصبح معه هذا الأخير علما أكثر اتساعا من الناحية الابستمولوجية وأكثر تأسيسا من الناحية التجريبية وأكثر إحاطة بالعلم من الناحية التاريخية. وهذه هي المستلزمات الضرورية من أجل فهم للحجاج غير محروم من جوانبه الأساسية.

لكن الأهداف الإصلاحية لها دوما ثمن، خصوصا بالنسبة للتواطؤ النقدي الذي يجب الحفاظ عليه أُسوة بموضوع الإصلاح ذاته.

وكيفما كان الحال، فإن كتاب The uses of argument لم يؤد أبدا إلى إصلاح المنطلق الذي دعا إليه مؤلفه. وعلى العكس من ذلك، فإن تأثيراته الأكثر فعالية وإبداعية، تمت خارج المنطق، وخصوصا في تطور الدراسات حول تعددية الممارسات الحجاجية وهدم اختزالها ضمن مقاربة منطقية.

نجد أيضا بعضا من هذه الانشغالات في صميم عمل بيرلمان الذي يشترك مع تولمين في إبراز قيمة حقل العدالة كمرجع بديل للمنطق. لكن، رغم هذا التقارب فإن المعنى الذي يرغب بيرلمان إعطاءه لدراساته حول الحجاج، مغاير لمعنى تولمين ويكفي للاقتناع بهذا الرأي قراءة العنوان الفرعي الذي وضعه لرسالته وهو: "البلاغة الجديدة" وبالفعل، فإن الأمر لا يتعلق هنا بإصلاح المنطق، بل يتعلق بالأحرى، بتقابل حاسم يهدف إلى تأسيس حقل جديد ونوعي.

وهذه النقطة قطعية ويجب التشديد عليها : إذ بفضل بيرلمان حدثت قطيعة لا يخلو رهانها من أهمية، ويتعلق الأمر بالقطيعة مع التقليد العقلاني، الذي أدى بالضبط، ومنذ ديكارت Descartes، إلى منح الامتياز للمنطقة وإلى تبعية الحجاج لهذا الأخير، من منطلق أن كلا منهما موسوم بالضرورة والبداهة الاستدلاليتين غير أن بيرلمان يؤكد "بأن الطبيعة ذاتها للتداول والحجاج تتعارض مع الضرورة والبداهة، لأننا لا نتداول هناك حيث يكون الحل ضروريا ولا نحاجج ضد البداهة. فحقل الحجاج هو حقل الممكن التصديق والجائز والمحتمل وذلك بالقدر الذي ينفلت فيه هذا الأخير من دقة وصرامة الحساب" [بيرلمان 1970، ص.1]

إن بيرلمان بحصره لحقل الحجاج ضمن الممكن التصديق والجائز والمحتمل سيركز اهتمامه على ظاهرة جد خاصة، سيعتبرها جوهرية ضمن نظرية الحجاج، وهي ظاهرة التأييد/الانخراط. هكذا "فإن موضوع هذه النظرية هو دراسة التقنيات الاستدلالية التي تسمح بإثارة والزيادة في تأييد العقول للأطروحات المعروضة للموافقة" [نفسخ، ص 5] لذلك، فإن هاته النظرية تتميز بوصفها بلاغة جديدة : فمن خلال القيمة المعطاة للتأييد، يصبح الهم ليس هو القيمة الصورية للحجج بل خاصيتها الإجرائية ومجال تلقيها. ما يهم هي الخطاطات الحجاجية المستعملة والمستمع" [نفسه، ص. 7].

يتعلق الأمر إذن، وعلى العكس من تولمين، بنظرية وصفية وليس بنظرية معيارية، نظرية يتحدد طموحها الأول في وصف مختلف أنماط

الحجاج. وسيجعل منها هاجس الفعالية الحجاجية، أي فعالية ميكانيزمات الاقتناع، والمستعملة في سياق محدد نظرية بلاغة أصيلة بدون لبس.

بهذه الطريقة تطمح نظرية الحجاج في تثمين دور التقنيات والفاعلين الذين يجعلون مسألة قبول أطروحة معينة ممكنة، ويزيدون من وتيرة هـذا القبول بحيث تصبح الأطروحة جائزة.

لكن يمكن الحصول على هذا الجواز باتباع طريقتين مختلفتين وهما: طريقة الإقناع وطريق الاقتناع، وذلك حسب المستمع للحجج هل هـو مستمع خاص أم عام. ويسعى بيرلمان إلى استعادة التمييز الكانطي بـين الإقناع والاقتناع. والذي تمت موضعته في مؤلف "نقد العقل الخالص"مع تحريره من التوازي القائم على تقابل الذاتي والموضوعي، ورغم المؤاخذات الموجهة لقراءة بيرلمان لكانط [أنظر بليب وإيمانويل Plebe et Emanuelle، 1989، ص102/106]، فإن هذه القراءة لا تمنع مع ذلك، من تحديد توجه نمطي الحجاج اللذين يستحيل القيام بتمييز دقيق بصددهما، نظـرا لعـدم وضوح وتبدل تمثلات المستمع التي ترافق دوما عملية الحجاج "وإذن، فإن طبيعة المستمع الذي يمكن أن تقدم له الحجج بنجاح هي التي تحدد بشكل كبير، كلا من المظهر الذي ستأخذه المحاجات والسمة والمدى المنسوبين لها" [بيرلمان 1970، ص39]

لكن، إذا كان من السهل فهم المقصود من مستمع خـاص، فـإن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة لمستمع عام. وإذا كان المستمع يتشـكل من مجموع أولئك الذين يسعى الخطيب إلى التأثـير علـهم بحجاجـه

[بيرلمان، 1977، ص. 27] فإن المستمع العام لا يمكن أن يكون سوى الإنسانية برمتها، وهي وضعية نموذجية يمكن فيها للحوار بين شخصين أو التداول مع الذات، أن يقدما العبرة، لكن ما دام الأمر يتعلق بوضعية نموذجية فمن أين تأتي إذن القوة المعيارية و الإقناعية؟ طبعا، لا يمكنها أن تأتي إلا من مستمع خاص أو أكثر؛ هكذا، تنبثق وضعية التبعية المتبادلة بين المستمعين انطلاقا من "أن المستمعين العينيين هم الذين بإمكانهم تثمين تصور مستمع عام يهمهم، بالمقابل فإن المستمع العام غير المحدد هو الذي يتم استدعاؤه للحكم على تصور المستمع العام الذي يهم هذا المستمع العيني أو ذاك، من أجل فحص الطريقة التي اعتمدها ومن هم الأفراد المشكلون له، وفق المعيار المعتمد وما هي مشروعية هذا المعيار ؟ ويمكن القول بأن المستمعين يتبادلون الأحكام فيما بينهم" [بيرلمان 1970، ص47].

وإذا ما كان المستمع محددا لسير الحجاج، فإن ذلك يرجع إلى دوره المحدد في اختيار نقط الانطلاق والتقنيات الواجب تفضيلها. لقد أرادت "رسالة" بيرلمان التمييز بين هذه التقنيات بطريقة مستفيضة، محتفظة ضمن التقنيات الحجاجية بتلك التي تستعمل حججا شبه منطقية وتلك التي ترتكز على بنية الواقع وتلك التي تؤسس هذه البنية ذاتها [ويتعلق الأمر بالنسبة لهذه الحالات الثلاث بتقنيات تشاركية] وأيضا تلك التي تقوم بعملها عبر فصل المفاهيم. أما بخصوص نقط الانطلاق، فإن الرسالة تؤكد على ثلاثة مستويات، مستوى مقدمات الحجاج ومستوى اختيار المعطيات الدقيقة ومستوى التقديم الاستدلالي.

وعلى العموم، فإن هذا العمل الذي طوره بيرلمان بأناة عبر مئـــات الصفحات من رسالته، حيث ترافقت التمييزات النظرية دوما بالأمثلـــة، سيسمح بمنح الحجاج حقلا خاصا به لا يمكـــن خلطــه بـالمنطق ولا بالبسيكولوجيا. ويستوجب هذا الجانب، مثله مثل جوانب أخرى ضمـــن نظرية بيرلمان اهتماما نقديا أكبر [انظر القسم العاشر].

القسم الثامن: البيّن وغير البين
- اللغة وأنظمة السياق -

إذا كان التقابل بين الحجاج والبرهان قابلا للنقد بطريقة صارمة انطلاقا من عمل العلم المعاصر [غريز Grise 1970] فإن ذلك لا يقلل في شيء من أهميته الاستراتيجية التي يركز عليها هذا التقابل، وإذا كان العلم قد انكشف باعتباره حجاجيا في الأساس، فإن هذا لا يؤثر كليا على نظرية الحجاج التي تدافع عن التعددية الحجاجية وعن الاهتمام الموجه إلى تنوع المستمعين.

وقد رسمت استراتيجية العمق هاته من طرف مايير Meyer وليس من طرف بيرلمان، وذلك حينما قابل الأول بين المنطق والحجاج بقوله "إن المنطق لا يسمح بأي غموض، وليست أحادية المعنى التي تشكل قاعدته نتاجا لأوضاع واقعية مرتبطة باستعمال اللغة، ففي هذه الأوضاع لا نصرح بالمعلومات كلها، ولا بالقواعد التي يلزم معالجتها من خلالها. إننا نترك للمخاطبين أي للمستمعين فرصة اتخاذ القرار بشأن المفاهيم المستعملة، بل وفرصة جعلها أحادية المعنى. وهذا اللبس الخاص باللغة الطبيعية، هو الذي كان من وراء السمعة السيئة للحجاج، فإذا ما كانت ألفاظ رسالة ما ملتبسة فلا شيء يمنع من اللعب على تعددية المعنى هاته والتلاعب بموافقة المستمع عن طريق الغموض والضبابية. غير أن هذا اللبس هو ما يشكل غنى اللغات الطبيعية، فبإعطائها الفرصة للسياق كي يمنح للمستمع وسائل الحسم باتجاه هذا المعنى أو ذاك، ستتوفر اللغة

الطبيعية على مرونة كبيرة شبه لا نهائية، ذلك بالنظر إلى كل وضعية ممكنة للاستعمال " [مايير، 1982، ص 113/114].

يتعلق الأمر هنا بالتقابل بين البيّن وغير البيّن، والذي يشكل نواة نظرية الحجاج، لأنه هو الذي يوضح وسائلها فضلا عن موضوع وفي الحالتين معا، نجد أنفسنا بدون شك، في خضم اللغة الطبيعية.

إن الاعتراف بهذه المسألة يبدوا مهما، من اجل ضمان إمكانيات تجديد دور الحجاج والحقل البلاغي. وبالفعل إذا كان من المؤكد] يقر بيرلمان، بأنه من واجب نظرية الحجاج أن تتموقع بشكل عام في وضعية القطيعة مع التقليد خصوصا التقليد العقلاني وأيضا التجريبي، فإنه ليس أقل صحة كونها ملزمة بمواجهة الاعتداءات ذات الترعة المنطقية، بشكل أكثر مباشرة، وهي المزاعم التي تهدف منذ فريجه Frege، إلى إقامة فهم أنموذجي Paradigmatique للغة. وقد أصبح هذا الهدف ممكنا بفضل التحول الذي عرفه المنطق والذي حدث أساسا من خلال إدراج فريج التمييز بين المعنى والإحالة ولاحقا مع نظرية النحوت المحددة من طرف راسل Russel، وفي إطار تقييمه لهذه الأطروحات، سيدافع فتجنشتاين wittgenstein ضمن مؤلفه "منشور" Tractatus، عن محايثة المنطق للغة، قبل أن يباشر في "مرحلة ثانية" مشروعا نقديا للأطروحات ذات الترعة المنطقية. [حول اللحظات الأساسية لهذا المسار المعقد برمته، أنظر مايير، 1982، الفصول I و II]. ويزعم هذا المشروع، وبغض النظر عن المجادلات التي فرقت بين المدافعين عنه أنفسهم، تأسيس لغة منطقية صارمة، أي لغة يكون فيها كل عنصر من العناصر دقيقا من حيث الإحالة، ومطابقة بشكل متزامن، لبنية الواقع

المنطقية ذاتها، وبمجرد تحقق هذين الشرطين، فإنهما سيسمحان للمنطق بتأكيد ذاته كسلطة عليا، وبالتالي كسلطة نقدية بالنسبة للغة العادية.

هكذا، تتأسس فلسفة خالصة للغة [رورتي Rorty a 1990، ص 187] وهي مقاربة للغة تختزل هذه الأخيرة في علم التراكيب وعلم المعاني، وتقر في نفس الآن، مشكلة الإحالة كثيمة صغرى، وبذلك فإن البعد التداولي للغة، يتم إنزاله إلى مرتبة ثانية بل وحذفه حتى يتضاد مع هذا الإقصاء، تطورت مساعي نظرية هامة في الفكر المعاصر،انطلاقا من تلك التي بدأ ت بإبراز أهمية اللغة الطبيعية، وهو ما تجلى في المرحلة الثانية من أعمال فتجنشتاين، وصولا إلى الانتقادات الموجهة إلى راسل من طرف ستراوسون Strawson، حول نظرية الاقتضاء Présuposition، هذا دون أن ننسى دراسة تمفصل اللغة على الفعل، في إطار نظرية أفعال الكلام Speech acts لكل من أوستن Austin و سيرل Searle.

ومع ذلك، فإن إحدى النظريات الأكثر حسما وأيضا الأقل أخذا بعين الاعتبار، هي بكل تأكيد النظرية المنبثقة عن الموضوعات التداولية التي ركزت على الوظائف السياقية. وبشكل عام، فإن السياق يتم استدعاؤه لتثمين الطريق التي تكون فيها اللغة أثناء استعمالها موضوعا لاشتراطات ولظروف أو لإكراهات من كل نوع تتدخل لتحديد معناها. وقد كانت معالجة هذا المفهوم جد متنوعة داخل التداولية، مما أدى إلى التمييز بين أنماط تداولية عديدة حسب نوعية السياق [باريت Perret، 1983]، وبدون الذهاب بعيدا، فإننا نأخذ بعين الاعتبار وببساطة، أربعة أنماط من السياقات وهي: السياق الظرفي Le Circonstanciel والموقعي

Le situationnel والتفـــاعلي L'interactionnel والاقتضــائي Le presupposionnel [لأرمنغو Armangau 1985، ص 60/62].

فالسياق الظرفي [الذي يعتبر عند الاقتضاء كذلك، سياقا واقعيـــا، وجوديا وإحاليا] يحيل على مخاطبي وضعية ما أو على وسط طبيعي وعلى الزمان والمكان اللذين يتواجد بهما هؤلاء المخاطبون. ويعتـــبر السـياق الموقعي [أو الأنموذجي] مكانا لعناصر الوساطة الثقافية [قد يكون مثـــلا، نقاشا بالبرلمان أو حفلا طقوسيا، وقد يكون أيضا عملية أو غـــزلا بـــين الجنسين]، طبعا فإن هذه العناصر لا محدودة، لكن من الممكن التعـــرف عليها "باعتبارها متضمنة لغاية أو أكثر، ولمعنى محايث مشترك بـــين رواد منتمين لنفس الثقافة" [نفس المرجع ص،61]. ويتوفر السياقان: التفـــاعلي والاقتضائي على خاصية أكثر حرصا، فالأول يتشكل داخل الخطـــاب، من التمفصل الخاص لأفعال اللغة، ويشمل الثاني مجموع المعتقدات الـــتي يتبناها مختلف المخاطبين. وبناء على ذلك، بإمكان السياق عمومـــا، أن يشكل الموضوع المركزي للتداولية.

غير أن الاهتمام بالسياق سيعتبر أساسا على مستوى ما هو اقتضائي وخصوصا بالنسبة لفهم الدينامية الحجاجية.

وقد أبان ستراوسون عن استحالة الإحاطة بالبعد الاقتضـــائي في تحديد الحقيقة [ستراوسون 1777]، وأظهر غرايز كيف أن ما هو ضمـــني يؤكد دلالة الملفوظات [أنظر غرايز 1957]، إلا أن سيرل هو الذي ذهب بهذا المقتضى إلى أبعد مدى، وذلك عندما دافع عن فكرة أن فهم معـــنى

أغلب الجُمل يعتبر مستحيلا بدون ربطها بالمزاعم المرافقة لها والقائمة على خلفيات Backgraund assumptions. هكذا يصبح السياق حاسما بالنسبة لتحديد المعنى الذي يتضمن حسب سيرل، تنوعا كبيرا للمقتضيات التي يستحيل حصرها، بذلك ترتسم شمولية سياقية Holisme contextuel تضمن أولوية الاقتضاءات وتلغي أهمية التمييز بين التداولية والسيمانتيقا [سيرل، 1972].

بيد أن إمحاء هذا التمييز يمكن أن ينجم عن مقاربة أخرى للغة، تلح لا على أهمية الاقتضاءات، بل على عدم كفايتها في إنتاج المعنى. إن الأمر يتعلق بإبراز أهمية الفعل الحجاجي وفق المنظور الذي أظهره كل من ديكرو Duerot وأنكومبر Ancombre من خلال اللحظات الأربع المذكورة. فبعد أن شرعا في وضع تمييز بين اللغة والحجاج، طورا بعد ذلك دراسة بعض تداخلات الحجاج في اللغة [وخصوصا ما يميز سيمانتيكا المضامين "المطروحة" و"المفترضة"] وقد اكتشفا في ضوء ذلك، فاعلين ضمن بنية الجمل ذاتها، نعتا هما بالفاعلين الحجاجيين، ليدافعا بعد ذلك عن كون "الوقائع الموصوفة" من طرف الجمل، لا تبدو لنا سوى بمثابة بلورة للحركات الحجاجية. [أنكومبر وديكرو، 1986، ص 80].

وتهمنا الإشارة إلى أن السياق يلعب دورا مهما في اللحظتين الوصفيتين الأولين، وهو الدور الذي استلزمه التمييز بين الإخبار والحجاج وأنه كلما ألغي هذا التمييز بالتدريج، خفت دور السياق حتى الاختفاء في النزعة الحجاجية الجذرية Argumentativisme radical التي تؤكد "بأن التسلسل الاستدلالي من ملفوظ حجة إلى ملفوظ نتيجة، يتم دائما

عن طريق تطبيق المبادئ العامة التي ندعوها بالأمكنة Topoï، مستعملين الصيغة الأرسطية بنوع من الإفراط ربما". [نفس المرجع، ص.88]

وبذلك يفقد الفعل الإخباري كل استقلالية وفعالية خاصتين به، على اعتبار "أن الفاعلين الحجاجيين يدرجون الحجاج، فهو حاضر مسبقا ضمن جمل الانطلاق، على شكل أمكنة مكونة لدلالة المحمولات". [نفسه، ص.92]. ضمن هذا المنظور، يدرك الاقتضاء بمثابة تاكتيك حجاجي للمتخاطبين، ويعتبر السياق بدوره ممتصا من طرف الحجاج نفسه. بهذه الطريقة، فإن النزعة الحجاجية الجذرية ستؤدي إلى شمولية لا سياقية، وذلك بالقدر الذي تزعم فيه ضمان التحويل الكلي لما هو إخباري بوصفه تابعا لما هو حجاجي. وتؤكد هذه الشمولية "بأن القيمة السيمانتيقية" للجمل تتمثل في السماح وفي تبني وجهات النظر الحجاجية إزاء الوقائع. فأن نختار نعت شيء ما بأنه غالي الثمن وليس بخس الثمن، لا يعني بأننا أعطينا إشارات متعلقة بثمنه، بل أننا اخترنا تطبيق أمكنة على هذا الشيء، متعلقة بالغلاء بدل تطبيق الأمكنة المتعلقة بالأثمنة البخسة". [نفسه، ص88].

هكذا نصل إلى ما كنا نريد تفاديه، ونقصد الحيلة المتمثلة في نقل بعض المظاهر المكتسبة أثناء تحليل ما هو خاص وتحويله إلى ما هو عام. ويمكن لأطروحة الفعل الحجاجي أن تنطبق على ما نعته بار هيلال Bar Hillel (1970) بالنص المشترك، أي مجموع الملفوظات السابقة، المتزامنة أو اللاحقة على ملفوظ معين. لكن ليس من الممكن، أثناء تحديد المعنى، الاستغناء عن تدخل السياق الذي يتناول الجوانب غير اللسانية لكل ملفوظ. وإذا ما كان منظور سيرل، لا يأخذ بعين الاعتبار دور النص

المشترك، فإن منظور أنكومب –ديكرو على العكس من ذلك، يخفي دور السياق. والحال أن تمفصل هذه الأبعاد لازم من أجل فهم الأشكلة الفلسفية، خصوصا ما يتعلق بسجلها الموضوعاتي- الحجاجي [انظر القسم الخامس] حيث يكون السياق دائما ملازما للموضعة.

إن مفهوم السياق لا يعتبر مستقلا بما فيه الكفاية ضمن تحاليل بيرلمان، فهو يبدو مترابطا على الخصوص مع مفهوم المستمع. و يكفي ذلك، لكي نسمح لأنفسنا بمنحه أدوارا عديدة ودقيقة في الحجاج: فهو مثلا عنصر هام بالنسبة لاختيار انطلاق الحجاج فقط، خاصة فيما يتعلق بالاتفاقيات القائمة على وقائع أو حقائق [بيرلمان، 1970، ص92] وأيضا فيما يتعلق بانتقاء وتأويل المعطيات [نفس المرجع، ص.161و ما يليها] من جهة أخرى، فإن وزن السياق يعتبر هاما أيضا، سواء في عملية الإقناع [نفسه، ص.36] أم في الإبداع المجازي [نفسه، ص.345/345] وكذلك ضمن تنويع الدلالة [نفسه، ص.168،181]. إن هيمنة دور المستمع في أطروحات بيرلمان، تجعل من نظرية هذا الأخير في الحجاج، نظرية ذات منحى سياقي بشكل قوي جدا، وليس من الغريب أن يؤكد بيرلمان عند نهاية رسالته "بأن كل لغة هي لغة الجماعة، سواء تعلق الأمر بجماعة متحدة بفعل الروابط الدموية أم بالاشتغال على مادة تخصصية أم على تقنية مشتركة. فالألفاظ المستعملة ومعناها وتحديدها، لا يمكن أن تفهم إلا ضمن السياق المقدم من طرف العادات وطرق التكلم والمناهج والظروف الخارجية والتقاليد المعروفة لدى المستعملين". [نفسه،ص.181] ومع ذلك، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار سيرورة الأشكلة التي ينبسط الحجاج ضمنها، والدور الأساسي الذي يلعبه الاختلاف الإشكالاتي

Différence problématologique في هذا الإطار، فإنه من الممكـــن أن نفـــهم بشكل أدق، دور السياق الذي يشكل حسب مايير: "ما هو ضـــروري وكاف كمعلومة من أجل إيصال وضعية المتكلم إلى المخاطب وبالتـــالي إيصال المعنى الذي يستعمل الخطاب في إطاره [كلمات، جمل] والمعـــنى الذي يمتلكه هذا الخطاب". [مايير، 1979،ص.251].

لكن، إذا كنا لا نرغب مع هذا التصور، في دمج السياق بالوضعية، أو الخلط بينهما [وهو ما حصل فعلا مع بيرلمان في الحالات المقدمة]، فإنه من الضروري الفصل بين ما يتعلق بالخطاب فقط، وما يتجـــاوز هـــذا الأخير. وهو ما فعله مايير بتمييزه بين النص المشترك Co-texte والســـياق Contexte، متبعا إلى حد ما خطى بارهيلال: "هناك مصاحبة للنص غـــير ملتبس، ما دام السياق المأخوذ بشكل عام بوصفه خطابا و وضعية، يقـوم بهذه الوظيفة" [نفس المرجع].

إن السياق الذي تم تقسيمه بهذا الشكل، هـــو مكـــان الحركـــة الديناميكية بين ما يقال وما تقسيمه بهذا الشكل، ولهذا الســـبب فـــإن الاقتضاءات تشكل عنصر السياق الأكثر أساسية [وهنا تبرز الأهمية الـــتي يمكن أن تكتسيها نظرية في القبول السياقي، [انظر صـــاند Sandt، 1988] وعلى مستوى الاختلاف الإشكالاتي أو التوتر الإشكالي، فإن الســـياق يعتبر بمثابة الفاعل ضمن ديناميكيته الداخلية، أي ضمن العلاقـــات بـــين المتضمن والصريح، بين المشكلة والجواب، فهو الذي يســـمح بتشـــكيل عقدة المشاكل التي تتكون منها كل إشكالية، وهو أصل كـــل حركـــة تجزيئية، وما تتضمنه من وضع محيطي، وهو أيضا الذي يقر هوية المشاكل ويسبب في تحولها.

القسم التاسع:

- الخطابة [11] والسفسطة في البناء لأفلاطوني للموضوعات

- التصور الأرسطي للخطابة وللجدل وللفلسفة

- نقط التقاء الجدل والخطابة.

أردنا في الفقرات الأخيرة، تقديم بعض العناصر بهدف الدفاع عن فكرة أن الحجاج هو امتداد مصاحب للأشكلة الفلسفية. لكن إذا كانت التوضيحات التي قدمتها أحدث النظريات [تولمين، بيرلمان، مايير] حاسمة في هذا الإطار، فإن عناصر أخرى يجب أيضا أن تؤخذ بعين الاعتبار، عناصر تحيلنا على الانبثاق التاريخي للموضوع الذي جعل في إطاره التمييز أو بالأحرى التعارض، بين الفلسفة والخطابة.

وإذا كان من الممكن القول إن الفلسفة هي الأصل الذي تولدت عنه الخطابة [انظر، بارث Barthes 1970 الذي يشدد على أصلها القضائي

---

[11] آثرنا استعمال لفظ الخطابة بدل البلاغة، وذلك كمقابل لمفهوم Rhétorique كما ورد في الفكر الاغريقي القديم. ومعلوم أن المترجمين العرب القدامى قد استعملوا اللفظ الأول في ترجمته أي الخطابة - المترجمان-.

والأدبي]، فإنه بالإمكان التأكيد أن الخطابة هي التي ساهمت في تحديد سمة الفلسفة ووضعها "كمادة متخصصة".

إن انبثاق الفلسفة باعتبارها تطمح إلى الحقيقة وإلى الشمولية، قد وجد خصمه الرئيسي متمثلا في السفسطائي والخطيب اللذين شككا بالضبط في مثل هذه الطموحات، وهو تشكيك يمس الجانب العملي أكثر من النظري. وقد جمع أفلاطون في انتقاداته بين السفسطة و الخطابة، في حين، عمل أرسطو على التمييز بينهما. وضمن هذا الاختلاف، برزت إمكانيتان لازالتا قائمتين إلى يومنا هذا، رغم الاختلافات الطبيعية والبديهية، وسمحتا بإمكانية تحديد نمطين للعلاقة بين الخطابة والفلسفة يحيلان بدورهما على نمطين للخطابة، إحداهما باردة والأخرى ساخنة [انظر القسم العاشر].

لقد اهتم أفلاطون بالخطابة بطريقة مفصلة في محاورة جورجياس. غير أن هذا الاهتمام كان موجها بالأساس على استراتيجية الخطابة أكثر من وضعها أو أهدافها. فقد كان أفلاطون مقتنعا بوجود ما هو أساسي فيها، أي واقع كونها تقدم نفسها على عكس ما هي عليه وبدل الإشارة إلى حدودها كفن أو إلى أهدافها الإقناعية، فإن أفلاطون أراد على الخصوص، تبيان أن الخطابة ليست فنا للإقناع حتى. وبالفعل، ففي نظر أفلاطون، يعتبر موضوع الخطابة غير محدد كلية. وهذا اللاتحديد هو الذي يحصر وضعية الخطابة في إطار الممارسة، ويقترح وضع توازن بينها وبين السياسة من جهة [باعتبارها فن العدالة الحقيقي] وبينها وبين فن الطبخ والطب من جهة أخرى.

هكذا نستعيد بعض الجوانب الرئيسية لموضوعة محاورة بروتاغوراس Protagoras، حيث يزعم سقراط، أثناء محاولته الحصول على تعريف للسفسطائي شخصيا والذي يجعل تلميذه قادرا على معرفته". [بروتاغوراس 312e] وهو ما سيجيب عليه بروتاغوراس بتحديده لموضوع تعليمه والمتمثل في: "معرفة كيفية إدارة شؤون مترله بشكل أفضل، وبخصوص شؤون الدولة، معرفة كيفية التوفر على قوة أكبر بواسطة الفعل والكلام". [318e-319a] وقد كان بروتاغوراس يسعى بذلك إلى تحديد ما يقترحه كموضوع قابل للتعليم. والحال أن سقراط يشكك بالضبط في خصوصية التعليم السفسطائي: "كم هي جميلة هذه المادة التي تمتلك كموضوع لتعليمك... وبالفعل، فأنا بروتاغوراس لا أعتقد بأنه من الممكن تعليمها". [319a].

ما هي جذور وأسس هذا التنافر حول ما يمكن تعليمه، والتي شكلت حسب رأي العديدين، الملامح التاريخية للفيلسوف وللسفسطائي؟

إن ما أكده سقراط، هو أن هناك أشياء من طبيعة تقنية كالهندسة المعمارية يمكن تعليمها، وهناك أشياء أخرى كإدارة الدولة، لا تعلم ولا نعرف محترفين لها، والنتيجة أن بإمكان الجميع التحدث عنها، على عكس الأشياء الأولى.

مقابل ذلك، فإن بروتاغوراس سيؤكد بأنه فيما يتعلق بالفضيلة l'arété (la Vertu) فإن معيار التخصص يعتبر غير ملائم، ولهذا السبب فإن عازف الناي الرديء يجب عليه تحمل مسؤوليته باعتباره كذلك، وهو غير

مطالب بإثبات انه عازف جيد، على عكس الإنسان الظالم الذي سيقترف حماقة إذا ما تحمل مسؤوليته أمام الملأ باعتباره كذلك: "لأنه من الحماقة ألا نتظاهر بالعدل". [ط323] ذلك أن الذي لا يساهم في فعل العدالة، حسب بروتاغوراس، يقصي ذاته من الإنسانية.

هكذا تتحدد جماعة إنسانية تظل قائمة في ما وراء الانقسامات على مستوى معرفة الناس وقدرهم. ومن هنا تتشكل الإنسانية باعتبارها كذلك. فالسفسطائيون حسب بروتاغوراس، يلعبون في هذا الإطار وبوجه خاص، دورا هاما. فهم اختصاصيو ما هو عام، وباعتبار هذا الأخير مشتركا لدى الإنسانية، فهو يتواجد لدى كل واحد من الناس.

لقد أراد بروتاغوراس أيضا، وبعد إبعاده للمعيار السقراطي، إبراز أن الفضيلة ليست "صفة طبيعية ولا حتى نتاجا للصدفة وأنها على العكس من ذلك، شيء يعلم، وأنها إذا ما وجدت لدى الشخص، فإن وجودها سيكون نتيجة للتطبيق". [323C] فلا أحد تم لومه بسبب الأشياء الرديئة التي يمتلكها بشكل طبيعي، مثل القبح أو ضعف البنية، على عكس ما يحدث بالنسبة للصفات التي يمكنها أن تكون نتاجا "لتطبيق وتعلم وتعليم". [323d]

إلا أن السؤال السقراطي يظل قائما مع ذلك. فما يؤكده سقراط هو أننا لا نعلم سوى ما نعرف، وهو بذلك يمفصل المعرفة وقابلية التعليم. ولا يعترف سقراط بوجود هذه المعرفة لدى بروتاغوراس، لذلك فهو يرفض إمكانية تبليغها. وكما يؤكد كاتري Guthrie في تعليقه على هذه

المحاورة: "فإن ما يمكن لإنسان أن يمنحه لآخر بواسطة التعليم، هو المعرفة". [Guthrie, 1971,p.257] لهذا السبب وجب أن تكون الفضيلة معرفة لكي يتم تعليمها. بهذا المعنى، يمكن الإقرار بأننا نتجه في محاورة مينون، نحو تحديد أدق لما لا يمكن تعليمه، لأن أفلاطون سيثبت، فيما وراء التكافؤ بين المعرفة والرأي الحقيقي على مستوى الفعل، أن الآراء الصحيحة هاربة، إنها "تتخلص من الروح الإنسانية" [97b-98a] اللهم إذا ما تمكنا من تقييدها "بواسطة استدلال سببي". [نفسه] إننا نصل إلى هذا الوضع بفضل النسيان: "وكذلك هو التذكر كما سبق أن أقررناه من قبل. لكن بعد أن تم تقييد الآراء الحقيقية فإنها تصبح معرفة في المقام الأول وتحصل على الاستقرار في المقام الثاني" [نفسه]. وهذه هي الخطوة الحاسمة.

هكذا يتحدد بوضوح، الاختلاف بين نظامين وهما: نظام الدوكسا [الرأي] ونظام الإبستيمي [المعرفة]، وذلك بفعل وجود التسلسل والاستقرار. وإذا ما كان هذان النظامان متكافئين على مستوى نظام الممارسة، فإنهما ليسا كذلك على مستوى المعرفة. وهذا التمييز هو الذي يشكل أساس النقد الموجه ضد جورجياس، وذلك عندما سيتم الإقرار بأن مريد الخطابة يؤكد بخصوص مسألة العدل والظلم "أنه قد يكون محترفا في الإقناع من أجل كسب الثقة وليس محترفا في التعليم". [جورجياس e-454 455a] وهذان الأمران مختلفان جدا. هكذا فإن الإقناع الممارس على ذلك الذي يتعلم، وهو الإقناع الذي يعتبر خلوا من المعرفة، ليس شيئا آخر سوى وسيلة "لمنح الشعور إلى أولئك الذين لا يعرفون". [459c] وإذن،

يلزم على الخطابة أن تكون مسبوقة بتعلم ما هو عادل وما هـــو ليـــس كذلك، لأنه كيف يمكننا أن نقبل ادعاء تعليم ما هو عادل مع رفضنـــا معرفة معناه؟ فما هو مرفوض في السفسطة و الخطابة هو كونهما تتوفـران على مضامين قابلة للتعليم، والمطلوب هو أن تكون الفضيلة مرتبطة بنظـام المعرفة وبذلك تسمح بإمكانية تعليمها. إن الفلسفة والسفسطة تبحثان في الواقع عن تحديد نظامين متميزين داخل ما يمكن تعليمه. فالسفسطة تلـــح على الخاصية المشتركة للفضيلة وعلى ارتباطها بأسس التربية ذاتها. وهـذه الأخيرة لا تطمح إلا في تمديد التربية العامة الموجودة بمثابة أساس لكـــل الجماعات الإنسانية. وعلى العكس من ذلك، فإن الفلسفة بجعلها ما يمكن تعليمه مرهونا بإقامة نظام للمعرفة، لا تسمح له بأن يكون ممكنا فقط بـل دقيقا أيضا. وقد أشارت محاورة مينون إلى هذا النظام كما يلي: هنـــاك معرفة ليس من شأنها أن تعلم كلية من الخارج، بل يجب أن تنطلق مــــن التلميذ نفسه. وإذا ما كانت البرهنة الهندسية التي قام بها العبد على مـــا يبدو، هي نموذج هذه القابلية للتعليم، فإننا نستنتج أن استعداد التلميذ هو المحدد في هذا الإطار. وإذا كانت نظرية التذكر تسمح بالإجابـــة علـــى الاعتراض السفسطائي الذي يفيد أننا إذا لم نكن نعرف ما هي الفضيلـــة، فمن المستحيل تعليمها [انظر، مينون80D] فلأنها تفترض أننا نعرف مسبقا، في ضوء المنهج الافتراضي، ما هي الفضيلة. [انظر، كولدشميت Goldsmith، 1971، ص 117–128].

إن ما نريد تحديده هو موضوع العلم وأيضا إمكانية النفاذ إلى هـــذا الموضوع بوصفه وسيلة وحيدة لضمان تطابق التعليم مع العلم. وبالنســبة

السفسطائيين الذين يعتبرون أن "سمو معرفتهم يتجلى عبر نتائجها" [دوبرييل Dupréel، 1948، ص22]، فإن خاصية الفضيلة القابلة للتعليم تنبثق من ضرورها العملية، بدون إحالة على أي نظام آخر، وبدون اللجوء إلى أي استعداد للتعليم. فهذا الأخير يندرج ضمن التربية العامة بقوة تتموقع أساسا على مستوى نتائجه الاجتماعية. [انظر بهذا الصدد، بروتاغوراس 325d-326a] وعلى أفضل تقدير، فإن الفلسفة تلعب هنا دورا تمهيديا لمعرفة أعم، لمعرفة شاملة، وهو ما يدافع عنه كل- من هيبياس Hippias وجورجياس Gorgias.

لقد دفع تثمين الهدف النفعي بمارو Marrou إلى وضع تقابل بين منظورين: منظور إيزقراط Isocrate أستاذ الخطابة ومنظور أفلاطون. لدى الأول، نسجل أهمية التكوين العملي للإنسان واستعداده للكلام، وبذلك ستكون الأخلاق متضمنة في الخطابة.

لدى الثاني، نجد اعترافا بلا جدوى الفلسفة -على المستوى التطبيقي- ويرافق هذا الاعتراف، رفض صريح جدا بجعل المعرفة تابعة للحاجيات العملية وللمستلزمات المباشرة للمدينة [انظر مارو Marrou، 1959، ص.134-135]. غير أن هذا التعارض -الذي يصفه مارو كتعارض بين روح الدقة [إيزوقراط] وروح الهندسة [أفلاطون]- سبق أن رسمت خطوطه بشكل صريح جدا، من طرف بروتاغوراس وسقراط، ضمن محاورة بروتاغوراس وذلك بعدد معرفة ما إذا كان من الممكن تعليم الفضيلة. حيث يؤكد الموقف الأساسي لسقراط -كما رأينا- بصدد الفضيلة لا يمكن تبليغها إلا إذا ما كانت قابلة للتعليم بالمعنى الحصري،

وذلك بالقدر الذي يمكن فيه للفضيلة أن تؤدي إلى علم دقيق للعدل وللظلم.

أما بالنسبة لبروتاغوراس، فإن الفضيلة ليست فقط قابلة للتعليم، بل هي حتمية ويتم تعليمها باستمرار. فتعليمها يتم أولا بدون معلم، وهنا يضع بروتاغوراس توازيا هاما بين تعلم الفضيلة واكتساب اللغة الأم والتبليغ الاجتماعي للمعارف وتعلم المهارات اليدوية [327e-328a]، بعد ذلك يتم تعليمها بالمدرسة حيث يكون التكوين الأخلاقي أي التنشئة الاجتماعية في نفس أهمية التعليم [325e]، وأخيرا تعلم في المدينة عبر الامتثال للقوانين [ومن المفيد هنا، ملاحظة المماثلة القائمة بهذا الصدد، بين الاطلاع على الكتابة وعلى القانون، 325d.e]. هكذا، فإن الدفاع عن خاصية الفضيلة القابلة للتعليم يتمفصل حسب بروتاغوراس على أسس التربية ذاتها، منذ تعلم اللغة إلى مختلف المهارات ومن التبليغ الاجتماعي للمعارف إلى التنشئة الاجتماعية للأفراد.

بإمكاننا أن ندرك بشكل أفضل، لماذا اعتبر هيجل السفسطائيين، من أوائل المبتكرين لنظرية في الثقافة، حيث أقر بأن السفسطائيين "هم على النقيض تماما من ثقافتنا العالمة التي لا تسعى إلى اكتساب المعارف". [هيجل، 1971،ص.241]، وأنهم قد احتقروا من لدن سقراط وأفلاطون، لذلك فهو ينوي تثمين "الجانب الإيجابي، العلمي بالضبط، لموقف السفسطائيين في اليونان". [نفس المرجع، ص.243].

إن السفسطائيين هم مبدعو الثقافة باعتبارها ذلك "المفهوم الـــذي يشتغل داخل الواقع الفعلي، بحيث لا يظهر في صفاء تجريده بل في وحـدة مع المضمون المتنوع لكل تمثل". نفسه، ص.244] فبلعبهم لدور الشـــعراء ومغني الملاحم، أدرج السفسطائيون الإنسان داخـــل تمثلاتهــم، حيــث موضعوا هذه الأخيرة في إطار الفكر وليس بواسطة العرافـــة والعـــادات والأهواء. إن ثقافة السفسطائيين تسعى إلى الشمولية التي يمكن بفضلـــها بلوغ ما هو خاص وبالتالي فهم يجسدون هدف الدولة. وفي نفس الوقت، فهم بتعليمهم الناس استخدام نشاطهم في ارتباط مع غايـــاتهم المطلقـــة، يعلموهم ما المقصود بالسلطة. فالفصاحة، يقول هيجل، "تتمثل في إرجاع الظروف إلى القوى والقوانين" [نفسه، ص.246] وبالنســبة إليــه، فـــإن تحديدات السفسطائيين تنبع من واقع تموضعهم على مستوى الفكر التأملي بدون أن يبلغوا مستوى تحديد شيء ما، مؤسس وشمولي، لأن هذا الأمــر لا يوجد إلا مع سقراط وأفلاطون. هكذا يمكن للسفســـطة أن تفـــهم باعتبارها شيئا أعم من الفكر السفسطائي في اليونان: "فكـــل الحجـــاج التأملي، الذي يتم فيه إبراز وجهات النظر هاته أو تلك وحيث يتم تقـديم الرأي ونقيضـــه، هو الذي يمكـــن أن يوصف بالسفسطائي" [نفســـه، ص.225/226].

وباختصار، فإن السفسطة تظهر في كل مرة نسعى فيها إلى تقـــديم وجهات نظر بسيطة وخاصة باعتبارها ضرورية [وهي أيضا وجهات نظر عملية]. لذلك فإن السفسطة، حسب هيجل، لا يمكنـــها أن تعـــارض الفلسفة. فبتموضعهم على مستوى البرهان التأملي، يمكن للسفســـطائيين

دوما، أن يجدوا في مجال ما هو خصوصي، ما يوافق وما يعارض، كيفما كان نوع الموافقة والمعارضة: فما يميزهم بشكل خاص هو أنهم كانوا على وعي بهذا الأمر، وأنهم وضعوا على هذا المستوى إمكانية وضرورة تعليمهم. وسيجد هيجل بعض الصعوبة في التنظير لهذه المكانة، لذلك اضطر للجوء إلى التلميح قائلا: "إن السفسطائيين ينتمون إلى الفلسفة بفضل ثقافتهم الصورية، لكن يمكن القول أيضا بأنهم لا ينتمون إليها بفعل تأملهم". [نفسه، ص.259].

وتجدر الإشارة إلى أن التربية التي دعا إليها السفسطائيون، لا تحيل على أي قانون سواء كان طبيعيا أم إلهيا، بل على اتفاقات موضوعة من طرف الناس، فهي اعتباطية إذن. أكثر من ذلك، فإن الخاصية الاتفاقية للقانون تسمح بفهم ضعف السفسطائيين وقوتهم في نفس الآن، أي قدرتهم الخطابية؛ غير أن خصوصيتهم لا تتجلى فعلا في كونهم يعتبرون الاتفاق الاجتماعي كواقعة تاريخية، بل وكما أشار كاتري إلى ذلك، في كون القوانين في نظرهم، "ليست طبيعية، بل هي مجرد اتفاقات لتحرير الفرد من واجب الخضوع لها في كل لحظة" [كاتري، 1970،ص.143]. وإذا ما اعتبرنا أن تكافؤ ما هو عادل وما هو شرعي، مرتبط بالواقع أكثر مما هو معياري، فإننا سنلاحظ أن ما يثمنه السفسطائيون على الخصوص هو الخطاب. يقول أنتيفرون Antiphron: "إن أغلب الترتيبات القضائية المطابقة للقانون هي في صراع مع الطبيعة" [ذكره دومون Dumont، 1969، ص.175] وسواء عممنا هذا القول أم لم نعممه، فإن السفسطائيين يموضعون سلطتهم ضمن تمفصل الاتفاق الاجتماعي مع الخطاب،

والمقصود بذلك سلطة التعليم والنقاش والإقناع. إن القوانين هي مجرد اتفاقات، ومن هنا يبرز دور ما هو خطابي في السفسطة —فالسفسطائي هو الإنسان الذي "لا يرى أي اختلاف بين ما يقوله الجميع وبين ما نقول بأننا تعودنا دائما على قوله. فهو يشدد على أن بإمكاننا قول كل شيء، وأنه لا يوجد قانون للكلام بل فقط كلمات تضع وتلغي القوانين". [ديكومب Descombes،1977،ص.105].

من هذا المنظور، يؤكد السفسطائيون على إمكانية قول كل شيء، على وجود "مقول Dicible" بالفطرة، يقال كليا وتوجد حدوده فقط على مستوى الاتفاقات التي أقامها بينهم: "فالقانون المفهوم كاتفاق، هو بالنسبة لكل فرد، قانون الآخرين". [نفسه،ص.106] وانطلاقا من هذا الاعتبار للسلطة كسلطة للقول، نتعرف على السلطة وعلى القول، وإن كان ذلك يؤدي بنا إلى ترك البحث عن الحقيقة التي تم تعويضها "بحقائق، أو بالأحرى بمعتقدات، تتلون بحسب المنظور الذي تم اتباعه". [بييترا، 1972، ص.275]. إن السفسطة والخطابة لا تنفصلان في بناء الموضوع لدى أفلاطون. ورغم أننا نجد في محاورة فيدرا Phèdre مقاربة لخطابة مفادها أنه من الممكن "استعمال عبارات تنال إعجاب الآلهة والقيام في كل الأمور بسلوك، هدفه إرضاء هاته الآلهة" [273e]، فإن ذلك لا يغير في شيء من الموقف الأفلاطوني. ويتم هذا التقييم داخل الإطار الصارم لمسار يضمن التبعية التامة للخطابة بالنسبة إلى الفلسفة. ولم تتحقق استقلالية الخطابة إلا مع أرسطو، وخصوصا ضمن معالجة هذا الأخير للعلاقات بين الجدل والخطابة.

ففي بداية مؤلف "الخطابة"، جاء أنهما معا، أي الخطابة والجـــدل "يهتمان بالمسائل التي تعتبر بهذا الصدد، اختصاصا مشتركا بين كل الناس ولا تتطلب أي علم متخصص". [I,1345a,2] هكذا سيعمل أرسطو علـى تحديد ما يقرب بينهما، وهو ما يتمثل في سهولة بلوغـهما وغيـاب أي تخصص "علمي" بشأنهما، إلا أن هذا الأمـر يقيـم في نفـس الوقـت حدودهما. وهذه الحدود لا تصدر عن تجاور أكبر للخطابة ولا عن امتداد أكبر لمجال تطبيق الجدل، بل فقط عن الوسائل التقنية التي يستعملها كـل واحد منهما في عمله انطلاقا من الأساس المشـترك للأمكنـة Topot [أي الأمكنة المألوفة" التي تشتغل كإطارات حجاجية جد نوعية وقابلة للتعبئـة من طرف كل نمط من الخطاب]، وهذه الوسائل هي القيـاس الجـدلي والقياس الخطابي، ويمكن أن نضيف إليهما، الاستقراء بالنسـبة للجـدل والمثال بالنسبة للخطابة.

هكذا، نحصل على مجموعة من الخصائص الأولية التي تتمايز فيمـا بينها بسرعة كبيرة. وإذا كنا في الحالتين معا، قد انطلقنا مـن مقدمـات محتملة، على عكس مقدمات البرهان العلمـي الـتي يجـب أن تكـون صحيحة، فإن المسار الناتج عنهما هو على أية حال، جد مختلف. وهـذا يعني، بخصوص الخطابة، بأن العنصر المركزي هو الإقناع، سـواء تعلـق الأمر بالنتائج التي نروم بلوغها أم بالأسباب التي نستدعيها. وقد دفع هـذا العنصر أرسطو إلى مفصلة الإقناع والفعل، ضمن تصوره للخطابـة، وإلى التمييز بين الأنواع المركزية الثلاثة لهذا التمفصل وهي: النوع التشـاوري والقضائي والتعليقي [الخطابة، 3,I]، والتي تقرب الخطابة من السياسـة في

آخر المطاف أكثر من تقريبها من الجدل. إن النسيج الموضوعاتي الـــذي يحاك حول مميزات المواد التخصصية وحول حدود هذه المعارف، معقـــد جدا [كولوبرتسيس Couloubertsis 1986، ص.116/103 وأوبنـــك Aubenque 1972، ص.264/261 /277/269]. ويرجع أصل هذا النســيج إلى نصـــوص أرسطو ذاتها، حيث تعرف الخطابة بطرق مختلفة، في علاقتـــها بـــالجدل، كتماثل ونتاج وجزء أو تشبيه مثلا. وقد اقترح ربول Reboul حلا هامـــا جدا لهذه المشكلات، مقرا بأن العلاقات بين الجدل والخطابة، وجـــب أن تكون موضوعا للتفكير على نفس المستوى [ربولن 1990، ص.36]، نظـرا لأن بإمكانهما الدفاع عن أطروحة مثلما يمكنهما القيام بعكس ذلك بدون جعل هذه الأطروحات متكافئة، كمـــا انهمـــا شموليـــان في تطبيقـــهما ويتضمنان ممارسة قابلة للشكلنة، وإمكانهما التمييز بين ما هو صحيح وما هو ظاهر، وأنهما أخيرا، يستعملان أدوات حجاجية متشابهة. ومع ذلـك، فإن هذه القراءة لا تمحي الاختلافات بين الخطابة والجدل. إنها تســـمح بالأحرى، بإعادة التفكير في مميزاتها وعلاقاتها. ويقترح ربول، في مقـــام أول، فهما سياقيا للجدل في إطار الثقافة اليونانيـــة، "حيـــث كـــانت المجادلات الخطابية تمارس كما نمارس لعبة التنيس أو الشـــطرنج، وذلـــك انطلاقا من مسلمتين:

-أولاهما: المسلمة المشتركة بين جميع الألعاب، وهي أنه ســـيكون هناك رابح وخاسر

-وثانيتهما: المسلمة الخاصة بالجدل، وهـــي أن الانتصـــار هـــو الإقناع". [نفسه،ص.38]

لكن، إذا كان هذا التصور للجدل بمثابة لعب، يتضمن من جهة، عدة صيغ واستراتيجيات يمكنها ضمان النصر، فإنه يتطلب من جهة أخرى، الاحترام الصارم لعدة قواعد. فالجدل يبدو بوصفه لعبا، يجب فيه إثبات أو رفض أطروحة ما وفق قواعد معينة، وهو ما يميزه عن كل من السفسطة والفلسفة: "فهو لعب جاد سواء على مستوى طبيعته الداخلية أو بفعل استعمالاته الخارجية، لعب يجب فيه اللعب مع احترام القواعد. أما السفسطائي، فهو لا يلعب بل يتظاهر باللعب، واحتقاره للقواعد يهدم هذا الأخير... كما أن الفيلسوف لا يلعب هو أيضا، إنه يلاحظ القواعد ولكن لغاية خارجية هي البحث عن الحقيقة". [نفسه،ص.43]

إن إحدى الفوائد الرئيسية لهذا التصور تخص الخطابة مباشرة، نظرا لكون المستمع أساسيا في هذا الإطار. فالخطابة تحافظ على طموح الانتشار كما هو الشأن بالنسبة للجدل، لكنها لا تتوفر على قواعد صريحة وثابتة تحكم مجرى اللعب. فالإطار الذي يعرض فيه المجاز والمثال هنا، يقدم كما يشير إلى ذلك أرسطو، بواسطة الإيتوس Ethos والبلتوس Pathos أي بواسطة الإشارات المتعلقة بمميزات الخطيب وباستعدادات ذلك الذي يسمع. هكذا يرتسم كل من الجدل والخطابة "بوصفها مادتين تخصصيتين مختلفتين، تتقاطعان مثل دائرتين متداخلتين. فالجدل لعب ذهني يتضمن من بين ما يتضمن، الخطابة، وذلك في إطار تطبيقاته الممكنة. أما الخطابة فهي تقنية الخطاب الإقناعي التي تتضمن من بين وسائلها في الإقناع، الجدل كأداة ذهنية بشكل خاص". [نفسه،ص.51].

القسم العاشر:

- استعارة اللعب، البلاغة والفلسفة،وجهة النظر البلاغية

- المستمع و مشكلة كونيته.

- الحجاج و التحليل القضائي: اقتراحات و صعوبات.

إن هذه المرونة المتعلقة بالتعارض بين الجدل والخطابة، تعتبر هامة من أجل تجديد النقاش حول الفلسفة الأرسطية ذاتها، لكن يمكنها أن تتجاوز ذلك بالنظر إلى التأثيرات التي تمارسها بالخصوص على الإشكالية المعاصرة للحجاج. ومن وجهة النظر هاته، سيصبح تقييم مشروع بيرلمان والصرامة التي قد يحترم من خلالها أو لا يحترم التمييزات الأرسطية، قليل الأهمية، كما سيصبح تحليل الأسباب –الظرفية أو العميقة- التي جعلته يتردد في الاختيار بين الجدل والخطابة من أجل تعيين المادة التخصصية الجديدة التي اقترحها لموضعة دراسته للحجاج، عديم الفائدة، ونفس الشيء ينطبق على الفلسفة: إذ ما مدى وجاهة التمييز الأرسطي اليوم، بين الجدل والخطابة بالنسبة لفلسفة مفهومة كعلم أول وكمسكن للمبادئ الأولى؟

إن ما يجعل من "البلاغة الجديدة" إشكالية معاصرة، هي الإعـــادة العميقة لصياغة المعطيات الكلاسيكية لنظرية الحجاج. يجب أن تتسم هذه التمييزات بالنسبية إذن، وما سيصبح مركزيا في هذا الإطار، هو التصـور الجدي للبلاغة، الذي سيسمح لهذه الأخيرة بأن تقترب فعلا من الفلسفة، بحيث يكون هذا القرب محددا من المجموعة أو من تلاقي مختلف المشاكل.

إن أية مادة تخصصية لا تخلق من عدم Ex nihilo، وليس غريبا إذن أن يسعى بيرلمان إلى جعل نظريته في الحجاج منتسبة إلى لحظات بـــارزة في تاريخ الفكر، رغم أننا نتلمس داخل هذا الانتساب شكوكا وتـــرددات وتناقضات، وهذا يرجع بالضبط إلى كون المشاكل ليست هـــي نفســها على وجه الدقة. في أفق هذا المنظور، يكفي التوقف عند إشارة أرســطو حول الخطابة والتي أقر فيها بأن "الوظيفة الخاصة لهاته الأخيرة ليست هـي الإقناع، بل النظر في وسائل الإقناع التي يتضمنــها كــل موضــوع". [الخطابة، 1355b,2,I].

إن هذا التمييز يكفي لبلوغ تصور جديد يخص علاقة ما هو بلاغـي بما هو فلسفي، ويكتسي أهميته في إطار المتطلبات المعاصرة، أي في إطـــار التحولات الكبرى التي غيرت تماما، منذ القرن التاسع عشــر، المـــيزات التخصصية والتشكلات الموضوعاتية والفضاءات الإشكالية للفلسفة. وهنا يتموقع الجانب الأكثر تجديدا ضمن عمل بيرلمان، وهو ما يخفيه الإرجـاع المبالغ فيه لأفكاره إلى أفكار الإغريق، مع الإلحاح على تحديد مـــا هـــو أفلاطوني [وما هو غير أفلاطوني] ضمنها، العقيم هو المتمثل في معرفة مـــا إذا كان انتقال التكافؤ الأفلاطوني بين الخطابة "الجيدة" والفلسفة "الجيدة"

مطابقا لمفصلة بيرلمان لكل من الخطابة والفلسفة [وكأن الأمر يتعلق بنفس الموضوعات]، وذلك بغية التأكيد انطلاقا من هذا المعطى، أن بيرلمـــان "لم يغادر أبدا وبشكل جدي، الأفق الأفلاطـــوني" [كاســـان Cassan، 1990، ص.31]، ما أريد الدفاع عنه هنا، يخص فكرة أخرى تنقيبية أكثر مما هـــي بنائية بشكل جديد، فالبلاغة والفلسفة تجدان نفسيهما الآن في وضعيـــة جد مخالفة، وذلك بالقدر الذي أمحت فيه الكونية وتم التخلي عن كـــل تأسيس نهائي للمعرفة. ويجب علينا أخذ عناصر هذا الاختـــلاف بعـــين الاعتبار وبنائها كموضوعات، وهذا يتضمن التخلي عن التمفصل المزدوج للفلسفة والبلاغة مع ما هو شمولي، من حيث هي معرفة تأسيسية من جهة وتقنية فعالة من جهة أخرى.

هكذا تصبح استعارة اللعب مفيدة، لكن بمعنى مغاير لذلك الـــذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة، حيث ستسمح بتمييز البلاغة بوصفها لعبـــا متناهيا عن الفلسفة من حيث هي لعب لامتناه. وهذا التمييز المقترح مـــن كارس Carse و المتأثر بنظرية الألعاب (كارس/1988) رسم العديـــد مـــن التقابلات التي نذكر من أهمها: كون الألعاب المتناهية تمتلك بداية محـــددة بطريق زمنية وأنها معرفة من الخارج وتأخذ وجهتها بفعل قواعد ثابتـــة، وتحدث في إطار حدود دقيقة، أما الألعاب اللامتناهية فهي غـــير محـــددة بخصوص بدايتها، لأنها معرفة من الداخل وتخضع لقواعد غير ثابتة وقابلـــة للتغيير.

هكذا تتقابل هذه الألعاب، تقابل السلطة مع القوة والمتناقض مـــع المفارق والمسرحي مع المأساوي. ففي الفلسفة من حيث هي لعب متنـــاه،

نجد التوتر بين الجانب الشمولي وغير المحدد للتقليد والجانب المنظم لكـــن المرن، للنشاط الفلسفي في إطار جماعة ما. [انظر، القسم الثاني] ونجـد في البلاغة بدورها، من حيث هي لعب متناه، مجموعـــة مـــن الفـــاعلين أو القواعد التي تجعل هذا التوتر نافذ المفعول بالنسبة لكل حالة، بمثابة تمفصل اكتشافي Heuristique معطى، وذلك "حينما نستطيع القيام بلعب لامتنـــــاه ضمن حركة لعب متناه". [كارس، 1988، ص.16] ويبدو لأول وهلـة، أن هذا التصور قريب بما يكفي من تصور بيرلمان، على الأقـــل في لحظاتــه الأكثر وضوحا، كما هو الشأن مثلا عندما كتب هذا الأخير في خاتمـــة كتابه "البلاغة والفلسفة، المنشور سنة 1969، ما يلي: "إذا كانت الفلســفة تسمح بتوضيح المفاهيم الأساسية للبلاغة و الجدل وتدقيقها، فإن المنظــور البلاغي يسمح بفهم المهمة الفلسفية ذاتها بشكل أفضل، بتحديدها وفـــق عقلانية تتجاوز فكرة الحقيقة، مادام نداء العقل يفهم بمثابة خطاب موجـه إلى مستمع كوني". [بيرلمان، 1969،ص.220] ومع ذلك، يجدر بنا تنـــاول المسألة بتدقيق. فالفلسفة تجعل البلاغة أكثر دقة، وهذه الأخــــيرة تمنـــح الفلسفة سعة النظر.

فالدقة تراهن على الفاعلين، وتراهن سعة النظر علـــى العقلانيـــة. والأمر الأقل بداهة، هو الطريقة التي تصبح معها المهمة الفلســـفية أكـــثر فهما أثناء إعادة الصياغة هاته. ومن المثير ملاحظة كيف أن بيرلمان يبني في النص المذكور، موضوع العلاقات بين البلاغة والفلسفة، قبل الوصول إلى النتيجة المعطاة. فبتثمينه لظهور التيارات الفلسفية التي أعادت النظــــر في النموذج الحديث للبداهة، يشدد بيرلمان على اهتمامه باللغة وبالطريقة التي

أدركت بها هذه التيارات فكرة "أن الأسباب التي تجعلنا نفضل مثل هـذا البناء التصوري للتجربة ومثل هذا التماثل، ترجع إلى تصورنا للعالم. فالشكل ليس منفصلا عن المضمون، واللغة ليست حجابا يكفي لإزاحته أو جعله شفافا، كي ندرك الواقع كما هو: فاللغة مترابطة مع وجهة نظر ومع اتخاذ موقف". [نفسه، ص.213] وهنا يدس وجه المستمع الذي يسجل غيابه كعلامة هامة مميزة للفلسفات الكلاسيكية. ففي هذه الأخيرة، تمر استراتيجية بلوغ الحقيقة بالأحرى، عبر نموذج الزهد، بدل اعتبار المستمع، وكما يقول بيرلمان: "فإن اللجوء إلى أفكار لا زمنية وكونية، مثل الحقيقة، العقل، البداهة، يسمح بالاستغناء عن التأييد الفعلي للمستمع". [نفسه]. هكذا، فإن الفلاسفة الذين يعتبرهم بيرلمان كلاسيكيين، يستدعون الكونية أو اللازمنية للإحاطة بشكل أفضل بفكرة حضور المستمع، محولين العقل إلى ملكة غريبة، لا زمنية ومشتركة لدى الإنسانية".[نفسه، ص.216] وهو ما تعارضه وجهة النظر البلاغية في الفلسفة، بإدخالها للبعد السياقي للمستمع ودرجة التأييد التي يمكن لأطروحة فلسفية أن تثيرها أو لا تثيرها لديه. ومع ذلك، فإن كل هذه المعطيات تؤدي إلى صعوبات جديدة، نظرا للتنوع الثقافي والتوجهات النظرية للمستمعين ومستويات تخصصهم، وأيضا لتركيبتهم النفسية والاجتماعية.

هكذا نصل إلى أول مأزق يعترف به بيرلمان بقوله: "كيف تخرج من المأزق الذي يمثله بالنسبة للخطاب الفلسفي، التنوع اللامتناهي للمستمعين الذين يفترض توجه الخطاب إليهم؟" [نفسه، ص.215]

إن الإجابة المقدمة من بيرلمان، تقترح تصورا آخر للعقل لا يتم فيه التفكير على صورة ملكات، بل على صورة المستمع الذي لا يمكنه مع ذلك، تجنب المأزق المعني إلا إذا ما تميز باستناده على مرتكز شبيه في آخر المطاف بمرتكز الفلسفات الكلاسيكية: وهنا يبرز المستمع الكوني الذي "يفترض فيه أن يشمل كل الناس العاقلين والأكفاء بالنسبة للمسائل المطروحة للنقاش. فكل خطاب فلسفي مطالب ببذل مجهود من أجل إقناع مثل هذا المستمع". [نفسه، ص.217] عند هذه المرحلة، يبرز مأزق ثان يرفضه بيرلمان، وهو مأزق نابع من خصوصية المستمع الكوني: إذ أن تحول المستمعين يحصل بفعل مميزاتهم الجوهرية Hypostase، لأننا لا نرى أي تغيير واقعي يمكن لهذا التعيين أن يفرضه على العقلانية أو على الكفاءة الحاضرتين مسبقا بكل تأكيد، لدى المستمع الخاص. إن تأثيرات هذه الميزة الجوهرية هي من القوة بحيث أن بيرلمان لم يتمكن من إدراك الانكسار الذي يرتسم بين المميزات المنسوبة إلى الفلسفة والمشروع الخاص بفلسفة بلاغية. من جهة أخرى، يؤكد بيرلمان "أن كل فيلسوف قد تمكن على مدى التاريخ، من تكوين فكرة متبدلة عن مثل هذا المستمع، وأنه يمكن في نفس المرحلة والوسط، لمستمع كوني لفيلسوف ما ألا يتطابق مع مستمع كوني لفيلسوف آخر [نفسه] وهنا يتموقع الخط "الذي يميز جذريا فلسفة مستوحاة من البلاغة عن كل فلسفة تقليدية تسعى لتتكون بمثابة نسق من الأفكار البديهية والضرورية". [نفسه].

إن هذا المنظور سيؤدي إلى قبول وفهم التعددية الفلسفية التي تتمفصل بالنسبة لهذه النقطة، مقتفية خطى المنظور البلاغي، على التنوع الحجاجي للفلسفات وعلى مختلف مصفوفاتها Matrices العقلانية.

غير أن بيرلمان لا يتبع هذه الطريق، ذلك أن تعددية الفلسفات، وعلى مستوى آخر، تمحي بسرعة كبيرة، ويرجع ذلك أولا إلى ضرورة الاتفاق الفعلي للمستمع الكوني مع خطاب الفيلسوف [وإن كنا لا ندرك الوسيلة التي يتم بها ذلك]. ويرجع ثانيا إلى تأطير هذا المستمع ضمن تصور للعقلانية يقترب منظوره من الحس المشترك. فإدراج الكوني من جديد، لا يتم بطريقة مبرمجة على مستوى أهداف الفلسفة، بل بطريقة معيارية على مستوى المميزات الفلسفية: "وإذا ما كان صحيحا، أن الفلسفات تتنوع بحسب طريقة إدراك هذا المستمع المحفوظ، وهو ما يميزها كفلسفات: فلأنها تعتبر جميعها، أثناء بذل مجهوداتها المتوازية، ناطقة باسم القيم الكونية، ولا يمكنها التخلي عن محاولة تحقيق اتفاق كونية العقول، على أساس هذه القيم". [نفسه، ص.218].

ورغم وجود مؤشرات عديدة ضمن هذه النصوص توحي بالعكس، فإن الفلسفة البلاغية لبيرلمان لا تأخذ معناها إلا من حيث هي لعب متناه. ولنعترف مع ذلك بأن الأمر يتعلق بلعب يدعونا عدد تجديداته التي لا تخلو من أهمية، إلى اكتشافه بدل تجاهله. ولا ننسى بأن لعبا متناهيا يمكن أن يصبح لا متناهيا، ويكفي لذلك خلخلة قواعده.

وكما رأينا، فإن أصل الصعوبات يكمن داخل كونية المستمع. ويتعلق الأمر لدى بيرلمان، بالطريق الوحيدة التي تضمن القيمة والفعالية الحجاجية. هذه الطريق تمثل معطفا بالنسبة للمستمعين، سواء كانوا من النخبة أم من الجماهير، وتقترح على المستمعين العينيين نموذجا منظما. غير أن المطاف سينتهي بهذا النموذج ليصبح قناعا لعلم أساسي موضوعه المعايير Critériologie ، حيث تبرز الإرادة الطيبة والاستقامة والأمانة بمثابة عناصر ترسم محيطات العقلانية البلاغية: "إن هذا المستمع هو المستهدف ضمن أسمى الاستدلالات في الفلسفة. وقد رأينا بأن هذا المستمع ليس هو نفسه سوى خيال من صنع المؤلف ويستمد ميزاته من مفاهيم هذا الأخير. ومع ذلك، فإن التوجه إلى هذا المستمع، يشكل بالنسبة لواقع عقل أمين، أقصى مجهود حجاجي يمكن أن نطالب هذا العقل القيام به. فالحجج التي سنحلل، ويجب علينا التصريح بذلك، ستكون إذن هي الحجج التي لا يمكن للعقول الأكثر استقامة والأكثر عقلانية في الغالب أيضا، ألا تستعملها، عندما يتعلق الأمر ببعض المواد كالفلسفة والعلوم الإنسانية". [نفسه، ص.99] والحال، أن كل هذا ينبع من أنموذج الإحالة الذي عوض به بيرلمان الأنموذج العلمي، وهذا الأنموذج الأول، كما رأينا، هو الحقل القضائي. فالمستمع الكوني هو الوجه الفلسفي للقاضي، وهو وجه مستبطن ومعياري. وبخصوص مبالغ فيه لما هو قضائي، وخاصة بالنسبة لدور القاضي في محاكمة البلاغة القضائية.

إن النتائج ستكون هامة ما دام "القاضي، وعلى عكس المحامين الذين يحاججون بشكل متناقض ويحافظون على تعددية الآراء، يقيم

واحدية القرار، فمن واجبه إنهاء النزاع". لومبرور Lempereur، 1990، ص.150] وهناك أيضا واقعة أكثر حسما، وهي أن الفيلسوف الذي يساند حجاجيا أطروحة ما، وعلى عكس ما يحدث في الوضعية القضائية، لا يجد نفسه خارج النقاش مثل القاضي، بل في خضم هذا النقاش ذاته. ويرجع أصل الالتباسات المتعلقة بالمستمع الكوني في الواقع، إلى أننا نريد أن نضع في عقل الفيلسوف، وكفكرة منظمة، شيئا مماثلا لذلك الذي يحيل ضمن الوضعية القضائية، على خارجية الصراع ذاته. إن ما ينقص بيرلمان هو الفهم الفلسفي للصراعات الفلسفية [انظر القسمين 1 و 6]، فهذا الفهم يختصر الإحالة على الكوني، بالاعتراف بتكافؤ مزاعم الفلاسفة، ويعوض الحاجة إلى مستمع كوني بتقييم محدد سياقيا، للمدى الذي يبلغه الاقتناع الذي أحدثته أطروحة من بين الأطروحات أو فلسفة من بين الفلسفات.

ويسمح هذا الفهم أيضا، بأن يكون واقع تضمن النشاط الفلسفي للبلاغة، مدركا ليس فقط باعتبار هذه الأخيرة وسيلة للإقناع، بل أيضا باعتبارها وسيلة للإبداع [12]، أي أن يتسرب إلى العلاقة بين الحجاج والمستمع، سجل الأشكلة الذي يضفي التفرد على الفلسفة. وعلى هذا الأساس، فإن البلاغة الخاصة بالفلسفة، ستدمج الخاصية الصراعية المميزة لها، في إطار نشاط تعددي، وفي نفس الآن لن تعرف ولن تعترف بأية سلطة خارجية ذات قرار حاسم، لكن الأمر يتعلق هنا مسبقا، بلعب متناه.

---

[12] انظر، بخصوص البرنامج المتعلق ببلاغة الإبداع، بليب وإيمانويل Plebe et Emmanuel، 1989.

القسم الحادي عشر:

- الحجاج الفلسفي، المعرفي وغير المباشر (غرانجي Granger)

- بلاغة النداء والجواب [يوس Yoos]

- برنامج بلاغة فلسفية وما يطرحه من التباسات (مازون Mazon)

يمكن للتقارب بين البلاغة والفلسفة، رغم كل شيء، أن يحصل بطرق مختلفة. وتتمثل إحدى هذه الطرق التي تنزع إليها نظرية الحجاج لبيرلمان والمقترحة أيضا من أطروحات تولمين، في إبراز السجل البلاغي للفلسفة، بهدف فهم نشاط هذه الأخيرة. ويمكننا كذلك تبني استراتيجية تمتح من التقابل بين البلاغة والمنطق وتلح على الخاصية الاصطناعية لدور المنطق وعلى محدوديته. وتتموقع أفكار أبيل Appel وخصوصا أفكار هابرماس Habermas [انظر القسم الثاني عشر] على امتداد هاته الاستراتيجية، بخصوص وضع الحجاج.

لكن، هناك طريقة أخرى للتفكير في هذا التقارب، وتتمثل أساسا في تقديم تصور بلاغي للفلسفة، انطلاقا من تشتت ما هو بلاغي داخل ما هو فلسفي، والمقصود هنا هو البعد الإشكالي –الحجاجي.

ويجب علينا الإقرار بأن هذا الأمر حاسم، إذا ما أردنا تجنب المآزق، مثال بين يقدمه غرانجي ويتعلق بإبراز الخاصية المميزة للمعرفة الفلسفية. فغرانجي يؤكد أن الفلسفة تتميز عن كل من العلوم والفنون الجميلة. فهي على عكس العلوم، لا تزعم بناء نماذج مجردة للظواهر ولا تفسير الوقائع، وعلى وجه الدقة، فهي لا تمتلك موضوعات. إن الفلسفة تهتم بالأحرى بالدلالات، وهذه الأخيرة لا تنفصل عن النشاط المفاهيمي أساسا. لكن، ومن جهة أخرى، فإن الفلسفة لا تبتكر الموضوعات كما هو الحال بالنسبة للفنون الجميلة، فاللغة ليست هنا مجالا إبداعيا للموضوعات لأن "المشروع الفلسفي لا يتمثل في إثارة حضور مثل هذه الموضوعات بل في استعمال اللغة من أجل إنتاج المفاهيم مباشرة [غرانجي، 1988،ص.16]

إن أدق مماثلة هي بطبيعة الحال، تلك التي تحصل بين الفلسفة والرياضيات. ومن نتائج هذه المماثلة، تبعية تمفصلها الجد متميز للغة، وحصول هذا التمفصل داخل اللغة.

من هذه الزاوية، فإن توضيح طبيعة المفهوم الفلسفي يعتبر أساسيا. لكن أهميته لا تتجلى إلا من خلال صعوبته، إذ أن الأمر يتعلق بمفهوم بدون موضوع، "برابطة مجردة لما هو معيش، علما بأن لفظ مجرد، يشير بكل بساطة إلى ما لا يمكن اعتباره معيشا بشكل معزول". [نفس المرجع،

ص.163] إن الوساطة الرمزية ذاتها، تنخرط داخل هذا المعيش، كما أن الاشتغال الفلسفي على المفهمة، يتمثل في تعويض الإحاطة المباشرة بمعيش معقد ومتناقض بتراتبيات علائقية". [نفسه] لكن وعلى عكس العلوم، فإن هذا الاشتغال لا يبلغ ثبات المفاهيم العلمية و لا تحديدها.

إن التداخل الحاصل على مستوى المعيش وأيضا على مستوى اللغة، يجعل من المفهوم الفلسفي "مفهوما ضبابيا" لا يمكن تحديده إلا من خلال تقاطع عناصر عديدة محددة بهذا القدر أو ذاك. لكنها تنفلت في حد ذاتها من كل محاولة للتحديد الدقيق. ويبدو مفهوم فتجنشتاين حول "التشابه العائلي" أساسيا هنا. هكذا "فإن المفهوم الفلسفي لا يشكل على المستوى المباشر للرمزية. فالتشابه العائلي الذي انبثق منه هذا المفهوم، يقوم بالتجديد على مستوى مظاهر التجربة التي تم التخلي عنها، باعتبارها غير دقيقة، من طرف أول ترميز ابتدائي يستهدف التواصل في البداية. إن تشكل المفهوم الفلسفي، يستند على محاولة تنظيم عدم الدقة الأصلية هاته، وتوضيح الترميز المضاعف Surcodage الذي لا يتجلى، في ما وراء النحو التركيبي للغة، إلا من خلال تجانسات ضمنية وفاعلة على مستوى وظيفتها" [نفسه، ص. 174-175].

وإذا ما كانت الفلسفة تنتعش ضمن العلاقات بين المعيش والدلالة، وكانت هذه العلاقة مفاهيمية، فلا مناص من تفسير طبيعة "العدة التي توجه العمليات الرئيسية لهذا التمفصل، من منطلق أن عدم اختزالها أمام العلم أمر ثابت. ويعترف غرانجي بأن "البرهنة" الفلسفية تظل لغزا، ولكشف هذا الأخير، يقترح التركيز على تمييز يهم في نظره خصوصية ما

هو فلسفي، وهي خصوصية قائمة بين البعدين التحليلي والبلاغي للفلسفة.

وتعرف البلاغة هنا بأنها "تنظيم للخطاب، باعتبارها تستهدف تأثيرا ما" [نفسه، ص. 203] وهي تتوفر على مستويين: مستوى مباشر يسعى إلى فهم تقييم الملفوظات، ومستوى غير مباشر يتحدد هدفه في إثارة استعداد مسبق و ملائم للنظر في أطروحة معينة. ويتضاعف هذا المستوى بدوره في جانبين وهما: الوجداني والمعرفي، حيث يخص الأول الحالات العاطفية، ويتعلق الثاني بنظام المعرفة. ويعترف غرانجي صراحة أن البلاغة الفلسفية لا مباشرة في الأساس، لكنه سيقلص مباشرة هذه الحقيقة، بمماثلته لهذه البلاغة مع الجانب المعرفي وذلك بمنحها وضعا تمهيديا. ومن هنا يبرز وزن المصفوفة العلمية التي توجه مقاربة البلاغة هاته، وهو ما يسمح لغرانجي بمنحها وضعا خاصا ضمن التحليل. وبنعته لكل ما يتجاوز البعد المعرفي "كتأثيرات أولية من صنف وجداني" [نفسه، ص. 204]، سيقر غرانجي أن العلم يشكل "مصدرا مفضلا للفلسفة. لأن هذه الأخيرة بدفعها الفكر إلى فصل المفاهيم عن الصور التي تعتمد عليها، تكون جديرة بتهييء الفكر للتساؤل حول معنى تنظيم هذه المفاهيم ضمن أنساق، وهو التنظيم الذي يجب التعبير عنه هو نفسه، من خلال المفاهيم، لكنها مفاهيم من طبيعة أخرى" [نفسه، ص. 205] إن البلاغة الفلسفية المعرفية، لكن غير المباشرة، تنحصر إذن في مجموعة من السجلات التي تشمل بنينة الأوضاع اللسانية بالنسبة للسجل الأول، يؤخذ بعين الاعتبار الشكل أو النوع المستعملان في خطاب معين. وبالنسبة للثاني، يتدخل فاعلون

يتضمنهم الخطاب بشكل مسبق، بحيث يعملون على صياغة معناه، وهذا هو شأن الإشعارات مثلا. وبالنسبة للسجل الثالث، فإن الأمر يتعلق بالإبداعية على مستوى اللغة، ويتم بالأساس اعتبار نقل القواعد أثناء استعمال اللغة وإدخال كلمات مستحدثة néologismes في هذا الإطار.

بهذا الشكل، فإن البلاغة الفلسفية التي يجب تكملتها بتحليل يهتم بطريقة مغايرة، بتسلسل القضايا والمفاهيم، "تبرز إذن لا بوصفها أداة خارجية، بالرغم من كونها أداتية ومنظمة بهدف تحقيق تأثير ما، بل باعتبارها لحظة غير منفصلة عن تنظيم المفاهيم الفلسفية ذاته، إذ بدون هذا التنظيم لا يمكن أن تعرض المفاهيم بالاعتماد على طبيعتها الخاصة وحدها. [نفسه، ص. 208].

ومع ذلك، فإن التأثيرات التي تأخذها هذه البلاغة بعين الاعتبار، محددة بشكل قوي. ففي المقام الأول، لا المستمع ولا السياق الذي يتموضع فيه هذا الأخير ويتطور، سيتم أخذهما بعين الاعتبار. كذلك، فإن كل ما لا يحيل على ما هو معرفي يصبح ثانويا بفعل انبهار أمام شكل استدلالية وبرهانية العلم الذي ينسج شبكة كثيفة حول ما هو فلسفي ويختزل خصوصية الفلسفة بكل بساطة، في طابعها المفاهيمي المتولد ذاتيا Sui generis إن الفكرة المركزية تؤدي إلى تعريف الفلسفة بمثابة نشاط مفاهيمي حصرا، وبالخصوص بمثابة نشاط يعمل على تحديد طبيعة المفهوم. وفي المنظور المفاهيمي يهدف التمييز بين البلاغة المباشرة والبلاغة غير المباشرة أساسا، إلى الحفاظ على ما ينفلت من المفهوم، لهذا السبب تجد البلاغة غير المباشرة أنموذجها في ما هو معرفي، ويبرز ذلك جليا في

الوضع الممنوح للاستعارة. فخاصية الاستعارة التي لا يمكن الإحاطة بها، والتي لا تناقش، تنبع من واقع كون الفلسفة لا تهتم بالموضوعات التجريبية، ولا بالموضوعات الصورية، ومع ذلك فليس دور الاستعارة هو الذي ينفلت في المجال الفلسفي، بل مخاطرها، لذلك ينصح باتخاذ الحيطة تجاهها.

إن الاستعارة المأخوذة "من حيث هي تمثل متمفصل، هي بمعنى من المعاني أكثر عينية من المفهوم الذي يتم استدعاؤه والذي يفترض ارتباط هذا التمثل به، بفعل التشابهات الحاصلة على مستوى بنيته". [نفسه، ص198] فهي تشكل خطرا، لأنها تجعل خصائص هذه البنية غير محددة وتخفي مصدر وجاهتها. وتنبع كل استعمالاتها السيئة من هذا النقص المزدوج الذي ينسبه الفكر المفاهيمي إلى الاستعارة، وهو ما حذا بغرانجي إلى مقابلته بالاستعمال الجيد الذي "يستخدم كلما كان اختيار الصورة، يتم بشكل يسمح للتعرف على العناصر الملائمة للمقارنة الموضوعة، يتضمن أقل غموض ممكن، وأكبر غنى يمكن السيطرة عليه."[نفسه، ص199].

وإذن لا نستغرب إذا ما كان المثال المفضل بالنسبة لهذا الاستعمال، يقودنا إلى مجال الرياضيات. وهذه الطريقة لا تترك أي مكان لبلاغة فلسفية تنصف التداخل بين ما هو بلاغي وما هو فلسفي، كما يشهد بذلك كل من تاريخ الفلسفة والفلسفة المعاصرة.

لكل هذه الاعتبارات، أن يجب أخذ الحيطة من الشعور البلاغي للفلسفة؟ إن الفلسفات كما نعلم، تريد أن تكون دائما ناقلة لمعقولية أكبر أو لمعقولية مجددة بخصوص المشاكل التي تهمها. ويهدف هذا العمل بطبيعة الحال، إلى جعل الآخرين يقبلون الفرضيات والأطروحات المقترحة، سواء تعلق الأمر بالمجموعة الفلسفية أو بغيرها، بحيث يأخذ الأمر شكل موافقة عندما يتعلق هذا الأمر بقبول خاضع للتحليل وللنقاش وشكل تأييد إذا كان القبول كليا وغير مشروط. وهذا الشكلان يمكنهما أن يحددا حجم الاقتناع الذي تستطيع أطروحة أن تثيره، وهو عنصر يتغير في حد ذاته بحسب الوضعية السياقية التي يندرج في إطارها. إن محور المشاكل والمحاجحات ثابت، لكن عمليات بناء الموضوعات المتطورة من خلاله متحولة. ومع ذلك، فإن أساس الوضع البنائي للموضوعات، الذي تصبو كل فلسفة إلى بلورته، يتمثل في مجموع الاختبارات الاستراتيجية التي تحدد عتاده البلاغي. فهذا الأخير ما يمكن أن يأخذ وجهته بحسب أهداف الإقناع المرتكزة على الانسجام المفترض للمحاجحات المقدمة، أو أنها تقوم على أساس تقسيم القناعات التي تهدف إلى مباشرة العملية الحجاجية بدل ختمها.

وقد سمح تمييز يوس Yoos بالتفريق بوضوح بين هذين النمطين من البلاغة، وذلك بنعتهما تباعا ببلاغة النداء وبلاغة الجواب [يوس، 1988] وتنظم بلاغة النداء عملها الحجاجي بغرض دعم "مقترحات تمت صياغتها بشكل دقيق" [نفس المرجع، ص. 196] حتى يتم إقناع المستمع أو قارئ حقائقها. أما بلاغة الجواب فتتبع طرق أخرى، حيث يمر مطمح الحقيقة

إلى مركز ثان وحيث يتحول مجهود الإقناع، مادام الهدف هنا "هـــو أن نظهر أو نفسر للآخرين الأسباب التي جعلت المؤلف يحتفظ بقاتناعاتـــه، دون السعي إلى إقناع القارئ بشكل جلي بأنه علـــى حـــق." [نفســه، ص196].

إننا نجد مثالا لهذا النمط الأول من البلاغة لدى طوما الأكويــــني، وذلك من خلال الطريقة التي يوجه بها كل حجاجه بغية تحقيـــق نجــاح يتلاءم حسب الحالات، مع تعزيز أو تغيير أفكار مستمعيه. وعلى العكـس من ذلك، فإن تأملات ديكارت تبدي للعيان بلاغة الجواب، فديكـــارت "يظهر للآخرين كيف توصل إلى نتائجه. فهو يوجه اهتمام القارئ نحـــو اكتشاف ما يمكننا التيقن منه بشكل تام. إنه يفسر الأسباب التي أدت بـــه إلى التفكير في كون بعض الأشياء يقينية."[نفسه].

إن العتاد البلاغي للفلسفة معقد، وأهمية هذه التمييزات لا تتمثـل في إقامة تقسيمات صارمة بين الجناس"، بل في ضبط بعض التلوينات الــــتي تعتبر أساسية بالنسبة إليها. فالنداء والجواب همـــا توجــهان للحجــاج الفلسفي، نادرا ما يظهران بشكل "خالص"، رغم بعض الأمثلة التي تقـدم في هذا الإطار، لكنهما في الغالب متداخلان حسب العوامل والأنظمـــة المتنوعة. فأهميتهما إذن أنموذجية paradigmatique أكـــثر منـــها تصنيفيـــة Typologique.

إن التقارب الحالي بين البلاغة والفلسفة لا يعتبر مفاجئا، بالرغم من كونه لا يزال في طور بنائه كموضوع، ويعتبر أفضل فهم للتمفصـــلات

المتعددة المتعلقة باستعمال اللغة، وهو الفهم الذي اقترحته تطورات البلاغة أساسا بالنسبة لإعادة صياغة مميزات وأهداف مادة تخصصية، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة التي فقدت تدريجيا، إن لم نقل بشكل نهائي، بعضا من معالمها النموذجية الأساسية، وخصوصا إحالتها القوية على الذات وطموحاتها المؤسسة على الشمولية. وهو السبب الذي يجعل هذه الوضعية، وكما سنحاول إبرازه فيما بعد، تكتسي أهمية جد متفردة ضمن مقاربة مشكل العقلانية. وكانت أول محاولة شاملة لوصف النقط الأساسية لهذه المقاربة قد اقترحت من لدن مازون Mazon ضمن مؤلفه "البلاغة الفلسفية Philosophical Rhetoric ". ويتمثل الرهان الرئيسي لمازون في التقريب بين البلاغة والفلسفة بشكل يسمح للبلاغة الفلسفية بأن تظهر كمركب لتوحيد المجال الفلسفي. وهو رهان قد يسمح بضمان نجاحه.

لنر بشكل مفصل كيف ينتظم برنامج هذه البلاغة الفلسفية، فهو يزعم التقريب بين البلاغة والفلسفة أخذا بعين الاعتبار، ليس فقط إحالات الفلسفات وحيلها الأدبية، ولكن أيضا السياق الاجتماعي والتاريخي والمؤسساتي، حيث تظهر وتتطور. وتشكل مجموعة من المقتضيات والمعتقدات جزءا من هاته الفلسفات.

إن هذه الأهداف تصبح أكثر دقة وذلك على مستويين: عندما يتم إبراز الإنزياحات Tropes المستعملة في الخطاب الفلسفي وضمن تحديد النمو الدقيق للتأثيرات الإقناعية التي تمارسها هذا الخطاب على مستمعيه. وهذان المستويان يتداخلان باستمرار، ومن هنا ينبثق بشكل لا مناص منه،

مقترح البلاغة الفلسفية. فكل شيء يتوقف على إمكانية تفريد نمط التأثير الخاص بالفلسفة.

ويستدعي مازون أفكار أستين Austin للإشارة إلى هذا التفرد: فالتأثير الفلسفي هو من قبيل الفعل التكليمي perlocutoire ، وهو ما يعني — وعلى العكس من الفعل الكلامي Locutoire الذي هو مجرد فعل القول والفعل التكلمي illocutoire الذي يمفصل القول والفعل — أن ما يهم هنا، هو تأثير الخطاب في المستمع المعني.

إن الحصول على هذا التأثير ذي الطبيعة غير الاتفاقية هو الذي يستنفر الآلة البلاغية المتمثلة في استعمال "الاستعارة والمجاز والمجاز المرسل والسخرية لإنتاج والتأثيرات الفلسفية للكتابة الفلسفية. [مازون 1989، ص.46] وحتى إذا ما كان هذا الأمر نادرا، فإنه من السهل إبراز مدى أهمية هذا البعد الإنزياحي في بلورة مختلف الفلسفات، من أفلاطون إلى لوك، ومن ديكارت إلى هيوم، ومن هيجل إلى آير Ayer، دون الحديث عن كيركغارد أو نيتشه.

يندرج عملنا إذن ضمن هذا البعد، خصوصا بفضل استعمال الاستعارة، وذلك للحصول أو للزيادة في قدرة التلقي لدى المستمع، بهدف السماح بإدخال منظورات جديدة أو الانفتاح على مجالات جديدة للبحث. هكذا تعرف البلاغة الفلسفية بوصفها إعادة صياغة للتصور التقليدي للعلاقات بين البلاغة والفلسفة. لكن الصعوبات، أو على الأقل الصعوبات المركزية لهذا المشروع، تبرز ضمن إعادة الصياغة هاته، ذلك

أن مازون يعتبر بأن على البلاغة أن تثمن مفاهيم الإقناع والمستمع، وأن على الفلسفة أن تثمن مفهوم الحقيقة، مانحا لهذا المجموع شكلا جدليا، بالقدر الذي يعتبر فيه التوتر الداخلي بين هذين العنصرين غير ضروري وغير مفكر فيه كونيا، بل يعتبر بالأحرى تاريخيا ومحليا. [نفس المرجع، ص. 83 وما يليها]. والحال أن هذا التوتر بالضبط هو الذي ينهار داخل الزعم المركز للفلسفة، ما أن تحدذ هذه الأخيرة دون سواها من خلال علاقتها بالحقيقة، وذلك إلى الحد الذي تمنح فيه البلاغة وضعا لا غنى عنه لكنه وضع ثانوي فقط أمام الفلسفة: "إن الفلسفة ترتبط بالبلاغة بروابط لا تنفصم، ويجب على اللغة البلاغية أن تأخذ وجهة الحقيقة" [نفسه، ص. 94]. ويعتبر الخضوع للحقيقة – الذي لا يشكل بأية حال ولا في أي لحظة موضوعا لبناء موضوعاتي، بل يتم ببساطة اعتماده مع الخاصية الطبيعية لمكان فلسفي لا يناقش –بمثابة الفاعل الذي يفعل ما بين البلاغة والفلسفة، وهو الانفصال الذي يستعيد في آخر المطاف، ورغم بعض اقتراحات المؤلف، التمفصل الكلاسيكي لبلاغة الفلسفة.

إن عمل مازون سيساهم في تقوية دور هذه البلاغة بشكل واضح جدا، مظهرا كيف أن أية فلسفة ليس بإمكانها أن تقتصد في الاستعمالات الشاسعة للبلاغة. لكن لا يمكن أن تستمد أية نتيجة هامة متعلقة بتبعات هذا الوضع على الفلسفة باعتبارها كذلك. وهذا ليس غريبا، لأنه وجب لحصول هذا الأمر أولا، إحداث تصور لما هو فلسفي بشكل يعوض فيه البحث عن المعقولية، ذو المقاصد المنظمة، مطمح البحث عن الحقيقة.

ويمكن للبلاغة الفلسفية أن تنبثق من هذا المنعطف، لا بوصفها بلاغة تقنية ولكن باعتبارها بلاغة موضوعاتية، أو بعبارة أخرى، ليس باعتبارها بلاغة ساخنة، بل باعتبارها بلاغة باردة تثمن مشاركة المستمعين، أكثر من تثمينها للتعريف الرفيع للوسيط المستعمل، وتنتظم وفق "منطق" غير إقصائي، منطق من طبيعة أو ذي ميل شمولي. [انظر ماك لوهان Mc luhan، 1964، الفصل I، القسم 1-1].

الفصل الثالث:

عقلانيات

القسم الثاني عشر:

تمفصل الحجاج والعقلانية، ضمن إعادة صياغة اقتراح مقاربة تواصلية (هابرماس Habermas).

سبق أن قلنا إن الحجاج يتمثل دوما وبشكل عام، في الدفاع عن ملفوظ ما، عبر وضعه في علاقة مع ملفوظات أخرى. إن الحجاج الذي ينظر إليه عموما على هذا النحو، يوحد مجال الاستشكال الفلسفي، ما دام يوجد في صميم تبئير المشاكل ويوجد ضمن تطوير بنائها الموضوعاتي وضمن الشكل الذي تأخذه الإشكاليات.

لقد حاولنا فهم هذا التمفصل وعناصره الرئيسية. وخلال هذا المسار، تم تقديم بعض أهم المحاولات من أجل فهم النشاط الحجاجي [أرسطو] وإعادة تقييمه [تولمين، بيرلمان]، بالبحث هنا، ولكن أيضا في أماكن أخرى، عن العناصر التي يمكنها ان تؤدي – وبحد أدنى من المتانة والملاءمة – إلى تشكيل نواة موضوعاتية خاصة بالحجاج الفلسفي. إن التمييز بين الحجج التحليلية والجوهرية، إضافة إلى مشروع إصلاح المنطق لتولمين، يشكلان أول مجهود لتحرير الحجاج المعاصر من طرف المنطق الصوري، وهذا النموذج التحريري، ورغم خاصيته المعيارية، يسمح فعليا بتقبل التعددية الفلسفية.

من جهة أخرى، فإن بيرلمان منح للمجال الحجاجي فعلا استقلاليته. فقد اقترح تصورا للحجاج يمفصل تقنيات الإقناع والاهتمام بالمستمع، وذلك بفتح الطرق أمام تحديد مجموعة من النقط ذات الأهمية القصوى مثل: التقابل بين الشكلي واللاشكلي وتدخل السياقات وتنوع الحجج. وهنا سيقترح وضع أسس بلاغة فلسفية لا تكون مجرد نسخة لأشكال البلاغة ولصعوباتها القديمة. وبذلك، سنجد أنفسنا أمام جانب حيوي يؤدي إلى أحد أهم الانتقادات الموجهة لأطروحات بيرلمان ويتعلق الأمر برفض مماثلة الفلسفة بما هو كوني واختزال البلاغة في تقنية فعالة. في هذا الإطار، ستندرج استعارة اللعب بغرض جعل هذا الرفض المزدوج أكثر تأثيرا وملاءمة. وذلك بالقدر الذي يسمح فيه التمييز بين الألعاب المتناهية واللامتناهية بجمع العناصر المركزية للعديد من التقابلات التي تم تصورها مثل: البلاغة المباشرة وغير المباشرة [غرانجي]، بلاغة النداء والجواب [يوس] وأيضا البلاغة الساخنة والباردة.

ومع ذلك، فقد ظل هناك مكان معزول عن هذا المسار وإن كان قد تم كشفه في بعض اللحظات، ويتعلق الأمر بالعقلانية. وعلى الفور يوحي الاهتمام بهذه الأخيرة بسؤالين وهما: ألا يحدث النشاط الإشكالي -الحجاجي للفلسفة باسم بعض الأهداف التي تطالب منذ البداية، ورغم تنوعها، بتوصيف ما هو عقلاني؟ ألا يفترض تبئير المشاكل وصيرورة الحجاج، شعورا مسبقا لعقلانية تشرط بهذا القدر أو ذاك من الوضوح، النشاط والإشكالي-الحجاجي؟ لنشر بأن هذه الأسئلة ليست مستقلة، وهو ما يسهل مأمورية إقامة تطابقات نوعية بين التقاليد الفلسفية وتصورات العقلانية وأنماط الحجاج [انظر بهذا العدد، أطروحات تولمين

ضمن مؤلفه: المعرفة والفعل 1976 knowing and acting]. بيد أن الهدف المنشود في هذا الفصل هو سبر أغوار المقتضيات التي تغذي هذين السؤالين ومباشرة مشكل العقلانية عبر هذا المسلك. فالعقلانية تتمفصل حول الحجاج [خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أفكار أبيل Apel وبشكل أخص أفكار هابر ماس]، وتستخدم مساءلة منظورية حقيقية. إن عبئا آخر سينضاف، بخصوص الطريقة التي يسمح فيها للعقلانية بالتفكير في العلاقة الجديدة بين ما هو بلاغي وما هو فلسفي.

بعد ذلك، سنقوم بتحليل بعض التيمات التي تكشف عنها هاتان المقاربتان ضمن دينامية تعارضهما، باعتبارها أكثر ملاءمة وبدون شك، أكثر غنى مثل: ما لا يمكن تحديده والنزعة الخلافية agonisme ونزعة التراضي irénisme والتضامن. وتخلق هذه التحليلات، الفضاء الموضوعاتي لمقاربة جديدة للعقلانية، تسمح من خلال تمحورها حول قيمة الاستفهام وممارسته، بفهم مختلف المصفوفات التي تتضمنها، ومختلف ألعاب العقلانية التي تخترقها بدون استثناء وإلى أبيل يرجع المشروع الخصوصي جدا، الذي يقوم على مفصلة تقليدين كبيرين ضمن الفكر الفلسفي وهما: التقليد التحليلي الأنجلو- ساكسوفي والتقليد النقدي التأويلي. وترتكز إعادة الصياغة هاته على التحول التأويلي- ويرجع هذا الابتعاد في الواقع، إلى كون هذه الفلسفة تبدو عاجزة عن تفسير كيفية الحصول على الصلاحية البيذاتية intersubjective انطلاقا من البداهة المعرفية الفردية. وهو ما يأخذ شكل إلزام يتجسد في دراسة شروط المعقولية السابقة على التقييم المعرفي للملفوظات، وهنا تبرز الأهمية الممنوحة للغة وللتواصل.

إن هدف هذه التداولية بالنسبة لأبيل هو دراسة "شروط إمكانية معرفة تمت صياغتها شفويا، ولأنها كذلك فهي ممكنة الصلاحية من وجهة نظر بيذاتية." [انظر أبيل، 1981، ص. 903] ويتبين أبيل نظرية بيرس Peirce حول العلامات الثلاثية الأبعاد، وكذلك الأطروحة التي بموجبها تفترض الوظائف التركيبية للغة وأيضا وظائفها الإحالية والدلالية، تأويلا تداوليا للعلامات من مجموعة ما. هكذا يصبح علم التراكيب Syntaxe وعلم المعاني Sémantique تابعين للتداولية Pragmatique، بحيث يجعلان منها مادة تخصصية أوسع، هي بمثابة تداولية لحجاج مطالبة بالاهتمام "بالشروط الذاتية والبيذاتية التي تسمح بإقامة اتفاق حول المعنى وتشكيل تراض حول الحقيقة داخل مجموعة العلماء اللامحدودة بشكل مثالي [نفس المرجع، ص. 903–904].

يجب على التداولية إذن أن تبحث لا عن تفسير لسلوك الذات الابستيمية والحجاجية من الخارج [وهو ما يقوم به بوبر Popper مثلا، حسب أبيل] بل عن فهم هذا السلوك من الداخل، وهذا يستوجب إدراك "البداهة المعرفية كدافع لصياغة ملفوظات الملاحظة أو الملفوظات الأساسية، وإن كانت هذه البداهة لا تعتبر كسبب، يمكن لهذه الملفوظات أن تستنبط انطلاقا منه، بطريقة منطقية." [نفسه، ص. 906].

هكذا تنبثق واقعة أساسية وهي أن الضرورات المعرفية تجد نفسها دوما مرتبطة باستعمال اللغة وبأفعال الذوات وتكون خاضعة للأفعال القضوية التي تشكل الأحكام. فهناك إذن تمفصل بين المعرفة واللغة والفعل، ويوجد هذا التمفصل مسبقا، كأساس لنظرية ألعاب اللغة عند Wittgenstein. وبالفعل، فإن هذا الأخير قد برهن على أنه بدون هذا

التمفصل، لن تقوم قائمة لتعلم اللغة ولا لاكتساب المعارف والسلوكات المرتكزة على تأويل التجربة: "فبدون البداهات الأنموذجية للتجارب، لا يمكننا التفكير في قيام لعب للغة بدوره ووظيفته. لا يمكننا أن نتفاهم إذا لم نكن دوما متفقين حول بداهة التجربة المشتركة، لابد أن يعمل كل شيء انطلاقا منها." [نفسه، ص. 907].

وبذلك يقيم أبيل تبعية متبادلة قبلية بين البداهة المعرفية ولعب اللغة التداولي الترنسندنتالي، و ينتج عن ذلك استحالة تماهي الصلاحية المعرفية مع الاستنباط المنطقي و أيضا مع البداهة الحدسية. أما بالنسبة للحجاج، وسواء أكان يوميا أم علميا، فإنه يفترض البداهة المسبقة للعب اللغة. لهذا فإن الإحالة على البداهة ستأخذ معنى آخر. ونفس الشيء ينطبق على النشاط النقدي، فهو لم يعد تلك اللحظة النهائية في الحجاج، إذ يعتبر بمثابة نشاط يفترض مسبقا إطار لعب محدد للغة. هكذا سيقترب أبيل من فتجنشتاين صاحب مؤلف "في اليقين" والذي سيؤكد في إطاره "بأن كل تحقق مما نسلم به كأمر حقيقي، وكل تأكيد أو رفض يأخذ مكانه مسبقا داخل نسق ما".

ومن المؤكد أن النسق لا يشكل منطلقا اعتباطيا أو مشكوكا فيه، بهذا القدر أو ذاك بالنسبة لحججنا، على العكس من ذلك، فهو ينتمي إلى ما ندعوه بالحجة. إن النسق ليس منطلقا للحجج بقدر ما يشكل وسطها الحيوي" [فتجنشتاين، 1965، ص.51] ومع ذلك، يجدر بنا هنا إدراج تمييز [يعتبره أبيل حاسما من أجل إقرار العلاقة الوشوكية Faillibilisme والتداولية] يتمثل في اعتبار درجتين أو مستويين للتأمل، يخص الأول مختلف ألعاب

اللغة، أما الثاني فهو خاص بالتأمل التداولي الترانسندنتالي، ويهدف هذا الأخير إلى إبراز بنية ألعاب اللغة بشكل عام.

إن هذا التمييز يسمح بفصل " إمكانية إدعاء صلاحية التأكيدات غير الفلسفية، سواء أكانت فردية أم عامة من الناحية التجريبية [أبيل 1981، ص.919] فصلها عن "إمكانية إدعاء الكونية التي تحيل ذاتيا وبشكل ضمني على التأكيدات الفلسفية. [نفسه].

هكذا فإن ادعاء الحقيقة يندرج ضمن إطار ترنسندنتالي. فالحقيقة مثل الصلاحية البيذاتية للمعرفة، تفترض من الصعوبة بمكان، "معرفة ما الذي نكسبه عندما نسلم بلعب ترنسندنتالي للغة يشمل كل ألعاب اللغة ويدعى بالصلاحية الكونية لكل ما تم تأكيده، اللهم إذا ما عملنا على إظهار علاقة غير ذات أهمية وقابلة للمناقشة، بين ضرورات التواصل ومعايير الصلاحية." [نفسه، ص. 925] وبالنسبة لأبيل، فإن هذا الأمر ينبع من استراتيجيته في جعل الفلسفة ترنسندنتالية مرة أخرى، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة إطار قبلي جديد. وعلى نطاق واسع، فإن اقتصاد هذا المشكل هو الذي وجه هابرماس إلى وجهة أخرى، يهدف فيها الحجاج بالأحرى إلى تطبيع ما هو قبلي[13].

ولتقييم قضايا هابرماس، يتعين أن نأخذ بعين الاعتبار، بعض الأطروحات الرئيسية لمدرسة فرنكفورت، وخصوصا تلك التي دافع عنها

13 من اجل تقدير شامل للتعارض بين هابرماس وأبيل، انظر ج.فيري J.M.Ferry، 1987، الفصل العاشر

كل من أدورنو Adorno وهوركهايمر Horkheimer ضمن مؤلف "جدلية العقل" [انظر جاي Jay، 1977 ورفلايغ Rivelaygue، 1982].

وتتبدى لنا هنا نقطة أساسية: فقد كانت النظرية النقدية منغرسة داخل فلسفة للتاريخ تنقص من قيمة" زمانها" لصالح الإمكانيات التي كان من المفروض أن يتضمنها هذا الزمن. وقد اعتبر هابرماس أنه من الضروري التخلي عن كل من الفكرة الخاصة بمعنى التاريخ التجريبي والمفهمة المستعملة بهذا الشأن. وهو ما قام به ضمن مؤلفه "المعرفة والفائدة" حيث ثمن البعد التأملي كما بلورته المثالية الألمانية، أي أنه اعتبر هذا البعد بمثابة منهج لمعرفة خصوصية، نظرا لقدرته على التأمل الذاتي الذي يمكنه التطور من حيث هو نقد مثلما يمكنه التطور باعتباره إعادة بناء: كتحليل متنوع للوهم أولا، وكمقترح نظري مثلا، لبناء مختلف مجالات المعرفة والنشاط أو اللغة ثانيا. انطلاقا من هذا الموقع، سيوجه هابرماس نقده للترعة الوضعية، وبشكل عام للترعة العلمية Scientisme، ومن جهة أخرى سيحلل التناقض بين هيجل وكانط، متوقفا على الخصوص عند وجهة نظر هيجل، ضمن مقدمة كتابه "فينومينولوجيا الروح"، بشأن الهدف الكانطي الرامي إلى تأسيس "محكمة العقل".

إن كتاب "المعرفة والفائدة" سيندرج ضمن مشروع صياغة نظرية في المعرفة باستطاعتها أن تكون نظرية في المجتمع "لأنه من جهة، لا يمكن للعناصر المؤسسة للأنساق الاجتماعية أن تكون مفهومة بما فيه الكفاية، بدون تفسير ابستيمولوجي للإنتاجات المعرفية التي تخضع في نفس الوقت للحقيقة وتحيل على الفعل، ومن جهة أخرى، فلكي تعيد بناء القدرة المعرفية، تكتسي المحاولات الإبستيمولوجية شكل فرضيات يمكن التحقق

منها بشكل غير مباشر، لأنها تستعمل وسيلة للبناء من أجل نظرية في التطور الاجتماعي" [هابرماس 1976، ص. 337] ومثل هذا المشروع، يحدد بمثابة بديل جد واقعي للترعة العلمية، خصوصا عندما توجد ضمن هذه الأخيرة مزاعم "موضوعوية Objectivistes" دون أ ن تقتسم معها وضعها الابستيمولوجي. لقد كان هابرماس مطالبا إذن بتفسير انبثاق وتطور الترعة العلمية، وذلك بالبحث كما يقول هو نفسه، في تاريخ حجاجها، من كانط إلى المثالية الألمانية، ومن الماركسية إلى التحليل النفسي، ومن الترعة الوضعية لكونت إلى نزعة ماخ، هذا مع بقائه عند عتبة إعادة ممكنة لصياغة مشروع الفلسفة الترنسندنتالية. بيد أن هذا العمل استوجب أيضا، وباهتمام شددت عليه الكلمة الختامية لطبعة 1973، إعادة صياغة مفاهيم الموضوعية والحقيقة.

وبالفعل، فإن هابرماس يرجع العديد من سوء الفهم الذي أثاره مؤلف "المعرفة والفائدة" إلى غياب الوضوح بخصوص التمييز بين المشاكل المتعلقة بتشكيل الموضوع وتلك المتعلقة بالصلاحية. والحال أن مثل هذا الوضوح ضروري، خصوصا إذا ما اعتبرنا من جهة أن التمييز بين "موضوعات التجربة" و"الوقائع" غير كاف [وهو التمييز المقترح من لدن رمزي Ramsey سنة 1927 والذي تم الرجوع إليه وتطويره من لدن ستراوسون في مناظرته مع أوستن سنة 1950]، ومن جهة أخرى، فالسكوت عن البعد "الاستدلالي" يعتبر غير مقبول. فهذا الوضوح يمر عبر التمييز بين شكل تواصل الخطاب والممارسة المعيشية للتجربة، وهو تمييز أساس، لأن الخطابات تنحصر في العمل وفي المستوى الحجاجي: "إن الإكراه الوحيد المقبول في الخطابات هو إكراه أفضل حجة، والدافع

الوحيد المقبول هو البحث التعاوني عن الحقيقة [...] فنحن نقدم معلومات داخل خطاباتنا، ويتمثل إرسال الخطاب في قبول أو رفض ادعاءات الصلاحية الإشكالية". [هابرماس، 1976، ص. 347-348] وتعتبر وضعية التجربة مخالفة تماما لأننا "نكتسب في الممارسة المعيشة ونتبادل تجارب تحيل على الفعل. وتعتبر التأكيدات التي تستخدم لإيصال التجارب هي نفسها أفعالا. كما أن موضوعية التجارب تنحصر فقط في كونها قابلة للانقسام بطريقة بيذاتية [...] ومع ذلك فإن هذه الموضوعية الخاصة بتجربة مؤكدة، ليست مماثلة لحقيقة ملفوظ مؤكد." [نفسه، ص348].

إن ادعاء الصلاحية يجد نفسه داخل الخطاب، أما ادعاء الموضوعية فيجد نفسه في التجربة. وإذا ما كان أحد الإدعاءين ينبثق من الفعل المراقب، فإن الآخر يظهر في الحجاج الناجح، أي وحسب المنظور الهبرماسي، في التراضي القائم. لكن، وفي ما وراء هذا التمييز، يوجد تمفصل نووي يجب إضافته إلى هذين السجلين. ويرجع ذلك إلى كون شروط موضوعية التجربة لا تتميز فقط عن شروط الحجاج [فنظرية تشكيل الموضوع تنفصل عن نظرية الحقيقة]، بل إن هذه الشروط تتقاطع ضمن عنصر محدد للغة وداخل بنيات البيذاتية: "إن تواصلنا اللساني يمتلك بنية مزدوجة فالاتفاق حول تجارب ومحتويات قضوية لا يكون مقبولا إلا مع ميتا-تواصل يتزامن مع اختيار إحدى العلاقات الممكنة بين الأشخاص." [نفسه، ص.350].

إن دور اللغة هذا، هو الذي يستلزم ويضمن الرابطة المقصودة أعلاه. ويهدف عمل هابرماس إلى إعادة صياغة مفاهيم الحقيقة والموضوعية بطريقة مميزة ومتفمصلة، في نفس الوقت الذي يعمل فيه على

تشذيب مستوى قبلي يزعم قطع الصلة مع كيفيات النزعة العلمية الأكثر ألفة: "إن قبلية التجربة –بنية موضوعات التجربة الممكنة– مستقلة عن قبلية الحجاج. ومع ذلك، فإن نظريات العلوم التجريبية... تحد بواسطة هذين النوعين من القبلية. ولا يمكن للنظريات أن تتشكل وتتطور إلا ضمن شروط الحجاج، وفي نفس الوقت، ضمن حدود الموضعة المسبقة للحدث الذي لا يمكن أن نخضعه للتجربة " [نفسه، ص. 352] وهناك نص آخر متزامن مع خاتمة "المعرفة و الفائدة" يعالج فيه هابرماس بشكل أكثر تفصيلا، نظريات الحقيقة وارتباطها بالحجاج. ففي البداية تم طرح ثلاثة أسئلة مقدما، حيث يتطابق السؤال مع موضوعة الخاتمة التي تحدثنا عنها، لكن السؤالين الآخرين يدرجان مشاكل مختلفة. فالأول يستفهم حول ما يمكن اعتباره صحيحا أو خاطئا، ويباشر الثاني نظرية الحقيقة الإطنابية هكذا، فإن معالجة السؤال الأول تتم في إطار الانتقال المدرج بشكل أساسي من لدن أوستن أثناء إقراره بأن التأكيد هو "مكان" الحقيقة، وأيضا من لدن ستراوسون، عندما أشار إلى أن الملفوظ هو العنصر الوحيد الذي يمكن أن يمنح ميزة الصحة و الخطأ، مقترحا بذلك فهم الحقيقة كإدعاء للصلاحية، ناجم عن بعض الملفوظات. فالتأكيد في حد ذاته ليس صحيحا أو خاطئا، ويمكن فقط أن يبرر أو لا يبرر لذلك "فإن الحقيقة تشير هنا إلى معنى الاستعمال الذي تخضع له الملفوظات داخل التأكيدات" [هابرماس 1987a، ص.277] وبالنسبة للسؤال الثاني، هناك على الخصوص محاولة لإظهار كيف أن ادعاء الحقيقة هو من طبيعة تداولية، وهو جانب يسعى التمييز بين الفعل والمناقشة Diskurs إلى توضيحه، فالفعل يتعلق بمجال التواصل حيث يكون ادعاء الصلاحية

ضمنيا، بينما تحيل المناقشة على التدخل الحجاجي في العلاقة التواصلية، فهي تأخذ شكل بناء لموضوع ادعاءات الصلاحية التي تبدو إشكالية: "عندما نكون أمام أفعال تواصلية، فإن تفسير إدعاء الصلاحية الصادر عن التأكيدات سيتسم بالإطناب، إلا أنه بالمقابل، يعتبر ضروريا في المناقشات لأن هذه الأخيرة تموضع تبرير ادعاءات الصلاحية." [نفس المرجع، ص280] ويهمنا الإقرار هنا بأن الحقيقة هي بمثابة إدعاء، تكون صلاحيته موضوع رهان على مستوى المناقشة، فهنا توجد جذور إمكانية نظرية توافقية للحقيقة يدافع عنها هابرماس، وتتطلب أيضا توضيح مفهوم ادعاء الصلاحية ذاته وأنماطه الرئيسية —المعقولية، الحقيقة، الدقة والصراحة- [نفس المرجع، الصفحات 285-296]، غير أن العنصر المركزي الفعلي للتصور التوافقي للحقيقة يوجد ضمن الحجاج، ففي إطار هذا الأخير يوجد العنصر المولد للتراضي الذي لا ينبع من الإكراهات المنطقية أو التجريبية، بل من قوة أفضل حجة ومن دافعها العقلاني.

وهنا يتبين هابرماس نموذج تولمين [انظر القسم السابع] وكذلك تمييز هذا الأخير بين الحجج التحليلية والجوهرية، وذلك بغرض إقامة مستويات مختلفة للحجاج. ويمكننا أيضا اعتبار "التراضي الذي تم إحرازه بواسطة الحجاج كمعيار للحقيقة، شريطة أن تكون هناك إمكانية بنيوية لمساءلة ولتحويل أو تعويض اللغة التبريرية التي تؤول تجاربه في إطارها." [نفسه، ص. 317].

يجب إذن أن تكون مستويات المناقشة قابلة للتأثر والتبدل. وهذه الضرورة تستدعي بدورها المميزات الصورية لوضع نموذجي للكلام. وعلى العموم، فهي تسعى إلى ضمان تناسب المشاركة مع التواصل

وتفادي عدم التناسق. إن هذا الوضع النموذجي للكلام يقتضي استيفاء عدة شروط منها، تساوي كل المتدخلين المحتملين ضمن المناقشة، وذلك فيما يتعلق بالأفعال التواصلية للكلام، تساوي المشاركين بشأن الأشكلة ونقد كل المظاهر المتعلقة بالوضعية [تأويلات، تأكيدات، تبريرات الخ..] وأيضا حصر العدد بالنسبة لقبول المشاركة في النقاش، في المتدخلين المتوفرين على نفس الفرص في التعبير عن موقفهم ومشاعرهم أو تخوفاقم. ففي إطار اقتراح هذه الشروط يغدو البحث التعاوني حول الحقيقة ممكنا إن المعني هنا، وفق ما تضمنه هذه الشروط هو بالفعل ادعاءات الحقيقة، ولا يمكن لأي ضغط أن يمارس باستثناء ضغط أفضل حجة. وبإمكاننا في هذه الحالة فهم الخاصية المعيارية للوضع النموذجي للكلام، فهو "ليس ظاهرة تجريبية ولا بناءا خالصا وبسيطا، بل افتراض لامناص منه، نقوم به بشكل متبادل أثناء المناقشات." [نفسه، ص. 325]

لذلك فإن خاصيته المخالفة للواقع، لا تعود إلى الضرورة بل إلى فعل خيالي مسبق، يسمح لنا وحده كما يقول هابرماس:

"أن ندعي أن التراضي القائم فعليا، هو تراض عقلاني، وهو في نفس الوقت عرض نقدي يسمح بإعادة النظر عند الاقتضاء، في كل تراض قائم فعليا وبفحص الضمانات الكافية لتراض مؤسس، إن أمكن ذلك." [نفسه، ص. 326].

إن الأهمية المتزايدة التي منحها هابرماس للتواصل، قادته وبتأثير من ميد Mead –المدافع عن الفكرة التي مفادها أن اللغة تؤسس المجتمع الإنساني بشكل تداولي- ومن فتجنشتاين- الذي أقر بأن العقل ذا نسب

مشترك مع اللغة — إلى إبراز التقارب الموضوعاتي بين التواصل والعقلانية. ورغم أن هابرماس يشاطر أهم ما جاء في التشخيص النقدي للعقلانية الأداتية لدى هوركهايمر، إلا أنه يبحث مع ذلك عن بديل متين للنقد الشمولي للعقل الذي يرافق عموما هذا التشخيص. ويصبح هذا الأمر ممكنا شريطة التخلي عن التصور الماهوي للعقل لفائدة تصور حملي conception prédicative يضع العقل داخل الاستعمال القضوي: "فما هو اقتضائي بالنسبة لعقلانية التعبير، يكون منجزا، على شرط وبالقدر الذي يستدمج فيه هذا التعبير، معرفة وشيكة ويقيم بذلك علاقة بالعالم الموضوعي، مثلا علاقة بالوقائع التي تكون هي نفسها في متناول التقدير الموضوعي." [هابرماس، ط1987 الجزء الأول، ص. 25] ويمكن للعقلانية في إطار هذا الاستعمال وضمن قدرتها النقدية والتبريرية، أن تأخذ صيغتين: صيغة معرفية أداتية وذلك عندما تكون محكومة بقيم تداولية، وصيغة تواصلية عندما تهدف إلى الحصول على التراضي عن طريق التداولية الحجاجية.

إن العقلانية التواصلية تتموقع داخل امتداد تحليلات الوضع النموذجي للكلام، لكنها تجعل تشكلها الوصفي والمعياري أكثر وضوحا، وذلك من خلال تقابل نمطين من الفعل وهما: الفعل الاستراتيجي الذي يتخلى عن الاتفاق الذي يمنحه التفاهم البيذاتي وحده لعالم فوائده وأهدافه خاصة، والفعل التواصلي الذي يتميز أساسا بالبحث عن هذا الاتفاق.

وضمن الممارسة التواصلية تتداخل الأفعال المحكومة بالمعايير والتمثلات الذاتية التعبيرية والأفعال التقريرية للغة والتعابير التقييمية.

"إن العقلانية المتضمنة في الممارسة التواصلية اليومية تحيل أيضا على ممارسة الحجاج، مثلما تحيل على اللحظة السياقية التي تجعل متابعة الفعل التواصلي بطرق أخرى، ممكنة عند الاقتضاء." [نفس، المرجع، ص.34]
وإذا ما كان الأمر كذلك، فإن هذه العقلانية ستنحصر في ادعاءات الصلاحية التي تتضمنها والتي تسمح بقيامها، وهو ما يحيل من جديد على النشاط الحجاجي، إذ أن هذا الأخير في الواقع، هو الذي يوجد في صميم العقلانية الحجاجية. إن هابرماس وتحت نعت الحجاج، سينظر إلى الخطابات المرفوقة بادعاءات الصلاحية المتنازع حولها، وهي خطابات تجعل ما لهذه الادعاءات وما عليها موضوعا لها، مما يسمح بالقول: "إن حجة ما تتضمن الأسباب المرتبطة نسقيا بادعاء صلاحية التعبيرات الإشكالية. وتقدر قوة حجة ما داخل سياق معين، بمدى مشروعية الأسباب، ومن بين ما تظهر فيه هذه المشروعية، قدرة تعبير ما على إقناع المشاركين في المناقشة، مثلا القدرة على تبرير قبول إدعاء صلاحية ما" [نفسه، ص.34] ومن جراء ذلك، تتقاطع عدة مستويات وتتدرج ما بين الحجاجي والعقلاني، ومن بينها على الخصوص الخطاب النظري الذي يتموقع على المستوى المعرفي الأداتي، والخطاب العلمي الذي هو من الصنف الأخلاقي والتطبيقي والنقد الجمالي الذي يحيل على تعابير إشكالية تقييمية والنقد العلاجي الذي يتمفصل على مستوى سجل التعبيرية expressivité وأخيرا الخطاب التفسيري.

إن هذه المستويات تتمايز أيضا بخصوص ادعاء الصلاحية المتحكم فيها، والمتمثل على التوالي في حقيقة القضايا، عدالة معايير العمل، تلاؤم نماذج القيم، حجة التعابير وفهم البناءات الرمزية.

ويقوم مجموع هذه الادعاءات حسب هابرماس، برسم المحيط الخاص بإطار ومميزات العقلانية، باعتبارها "تدبيرا خاصا بالذوات القادرة على الكلام والفعل. وتترجم هذه العقلانية عبر أنماط من السلوك، يمكن في كل لحظة إبراز أسباب معقولة لتبريرها [نفسه، ص38] ويبدو استعمال الحجاج أثناء عرض هذه الأسباب ضروريا بل وحاسما. إن هابرماس يموضع الجوانب الرئيسية لنظرية الحجاج، وذلك بمقابلتها مع أفكار تولمين الذي سيسايره في انتقاداته للتصورات المطلقة [التي تحيل على حجج قسرية أو على بديهيات تجريبية] وأيضا لأصحاب النزعة النسبية [الذين يوقفون تطور كل تمايز داخل قيمة الحجج]. لكن، حيث يشير تولمين إلى الكل في إطار منطق للحجاج، فإن هابرماس يختار أولا إدراج تمييز ثلاثي ضمن الخطاب الحجاجي معتبرا الحجاج بمثابة عملية وتدبير وإنتاج. في الحالة الأولى، يتعلق الأمر باستعادة موضوعة الوضع النموذجي للكلام، وذلك بالإلحاح خصوصا على أهمية التناسب داخل العلاقة الحجاجية. وفي الحالة الثانية، نتجه نحو شكل لتبادل التأثير خاضع لمعايير تفسيرية بهذا القدر أو ذاك لسلوك المتدخلين، أما في الحالة الثالثة، فيتمثل الهدف في بلورة حجج مقنعة بذاتها.

إضافة إلى ذلك، فإن هذه التمييزات تثير حسب هابرماس، تقابلا بين كل جانب من الجوانب التي تم اعتبارها والمواد التخصصية لدى أرسطو، وهي الخطابة والجدل والمنطق: حيث أن الخطابة تهتم بالحجاج بوصفه عملية ويهتم الجدل بالحجاج من حيث هو تدبير أما المنطق فيهتم بالحجاج باعتباره إنتاجا. هكذا يرتسم تصور مفاده أن "بإمكان الحجاج، وفي نطاق محدود، أن يتميز بوصفه عملية من خلال نيته في إقناع مستمع

كوني وأن يحصل بواسطة تعبير ما، على موافقة جماعية، أما باعتباره تدبيرا فإنه يتميز من خلال نيته في إنهاء النقاش حول ادعاءات افتراضية بالصلاحية، وذلك بواسطة اتفاق مبرر عقلانيا، وبالنسبة إليه من حيث هو إنتاج، فإنه يتميز من خلال نيته في تأسيس أو تثمين الادعاء بالصلاحية بواسطة الحجج." [نفسه، ص.42] إننا نتعرف هنا على تيمات بيرلمان [المستمع الكوني] وتولمين [الصلاحية] بل وهابرماس [التبرير العقلاني]، هذه التيمات التي يعتبر استنفارها ضروريا لتطور نظرية الحجاج. لكن، يتعلق الأمر هنا بمجموع غير متوازن داخليا بفعل طموحات السجل المدرج من طرف هابرماس على حساب السجلين الآخرين. ويمكننا تفهم هذا الموقف، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المسعى السوسيولوجي لأطروحاته ونزعتها الطوباوية الاجتماعية التي يتم ذكرها في غالب الأحيان. ويجب علينا أن نضع هذه الأطروحات في إطارها وأن نقوم نتائجها بالنسبة للمستويات الأخرى للحجاج المتصور. وهذا الجانب الأخير، ملحوظ على أية حال ضمن حجاج هابرماس نفسه وضمن الطريقة التي ينظم بها بلاغيا نقاشه مع ممثلي المستويات الأخرى وخصوصا مع كلاين klein وتولمين. حيث يؤاخذ على هذا الأخير بوجه خاص، تمييزه بين حقل التطبيق field-invariant وبين ما هو خاضع للحقل field-independent، مع الفصل غير الكافي بين نمطين من الادعاءات وهما: الادعاءات الاتفاقية الخاضعة لسياقات الفعل والادعاءات الكونية. فتولمين سيسقط، ضمن منطقه في الحجاج، ضحية سياقية contextualisation مفرطة للصلاحية. والحال، أن كلاين هو الآخر، يتموضع داخل خط تجذيري لهذه السياقية، حيث يدافع بالخصوص على أربع أطروحات مركزية وهي:

1)يجب أن تكون وجهة النظر القائمة في دراسة الحجاج وصفية وليست معيارية.

2)يجب أن توجه هذه الدراسة أكثر بواسطة الفعالية وليس بواسطة العقلانية المزعومة للحجج.

3)إن الفعالية الحجاجية تكشف عن ذاتها في انتقال الفعل الإشكالي نحو الصلاحية، وهو الانتقال المضمون من لدن وزن المجموعة.

4)إن هذه الصلاحية غير قابلة للتقييم بواسطة معايير لا تاريخية، بل يمكن تقييمها بواسطة معايير سياقية.

وتقودنا هذه الأطروحات إلى قلب النواة الصلبة لفكر هابرماس، باعتبارها تنازع في كل طابع وجيه لكونية الشروط وتجعل الصلاحية متماثلة مع الصلاحية السياقية. إن هذه الأطروحات تحيل على فعاليات محايثة للخطابات الحجاجية ذاتها، وهي فعالية محددة من نسق للمشروعيات الدقيقة والتجريبية. وفضلا عن ذلك، فهي تضع على مستوى مقارن كلا من الممارسة التواصلية الموحدة حجاجيا والأوضاع غير المريحة والضبابية التي يتضمنها تنوع الممارسات الحجاجية، حيث يستبعد أن يتطابق قبول حجة، ولو كانت هي الأفضل، مع "التفاهم الودي بخصوص رأي ما. فما يقدر جماعيا، يمكن أن يدرك تداوليا في بعض الظروف، بمثابة شيء مزعج جدا بالنسبة لأحد المشاركين. لكن إذا نتج شيء عما تم تقديره، بسبب القيم المبلغة، فإن هذا الشيء سيعطى له قدره، أردنا ذلك أم لم نرد. فنحن غير مسلحين بما فيه الكفاية لمكافحة ما يفكر فيه. وإن الانتقالات مما يتم تقديره بين لحظة وأخرى، تتم بداخلنا

سواء راقنا ذلك أم لم يرقنا [كلاين1980، ص. 30] إن منظور الحجاج المرتسم في محور التواصل والعقلانية لدى هابرماس، يقر بأولوية المعيارية على التأثيرية الحجاجية. وستكون الرابطة بين الحجاج وسجل الفعل الإشكالي هي المعرضة للتفاؤل بل وللاختفاء.

ويبدو الحجاج على الخصوص بمثابة أداة بيداغوجية للتحسين بالنسبة للمعايير، بدل أن يكون نشاطا متمفصلا حول المشاكل. هكذا، من الممكن التفكير في العقلانية مع الحفاظ على حيوية نقد الترعة الأداتية والوظيفية. لكن تطرح هنا مشكلة تتعلق بمعرفة ما إذا لم تكن هذه الضرورة المعيارية ستفرغها من كل سلطة وصفية وتفسيرية [ريشير Rescher، 1988، ص. 172/175] في نفس الوقت الذي تفتح فيه أفقا جديدا على المشاكل الرئيسية أو "أمراض" الحداثة. لكن بقبولنا للبنية القضوية للمعرفة بهذا الشكل [هابرماس 1987، ج 1، ص. 24 وما يليها]، وبتقديرنا ضمن هذه الشروط لطاقة العقلانية الموجودة داخل النشاط الحجاجي، فإننا نتجه صوب إعادة بناء أوضاع نموذجية، غير مكترثين بواقع كون جذور الحجاج توجد ضمن الازدواجية الاستفهامية التي تحملها كل لغة وتعمل على تنشيطها وواقع كون الإشكالي يمحي داخل القضوي والحجاجي يهزل داخل ما هو معياري.

القسم الثالث عشر:

- الحجاج والانزياح - بلاغية اللغة: البراغماتية والمنظورية

- المعنى الحرفي والمعنى المجازي.

إن استراتيجية هابرماس تهدف إلى توفير بديل لفلسفة الوعي التي تميز الحداثة عموما، وذلك باقتراح الانتقال إلى نموذج بيذاتي عن طريق إدراج البعد التواصلي. ولهذه الغاية سيستنفر هابرماس بعضا من المساهمات الرئيسية للفلسفة التحليلية والتداولية، خصوصا تلك التي تفسر بشكل أفضل تمفصل اللغة والفعل، وبعد ذلك سيستعيد بعض عناصر نظرية الحجاج. لكن هذه الاستراتيجية لا تنال أساسا في شيء من فهم البلاغة التي تظل آخر Autre بالنسبة للعقلانية. إذ يستمر التفكير فيها بطريقة أذاتية، وإن كان ذلك يتم في إطار الفعل التواصلي. ويرجع سبب ذلك، إلى كون البلاغة تمتلك سجلين أساسين وهما: السجل الانزياحي tropologique والسجل الإقناعي persuasif اللّذين يعتبرهما التقليد الفلسفي متميزين من حيث طبيعتهما ومتعارضين من حيث أهدافهما. ومع ذلك، فإن الأمر يتعلق بموضوعة تستوجب أن يفكر فيها من جديد، خصوصا إثر ما قاله نيتشه عن البلاغة ويكفينا الآن التأكيد على أن البلاغة بالنسبة لهابرماس، تقتصر على السجل هو الذي يتم النظر إليه أولا وقبل كل شيء، باعتباره مجموعة من الخطاطات المنطقية –الحجاجية. فاللغة لا

يفكر فيها انطلاقا من الانزياحات التي تشكلها في الأساس، ولكن انطلاقا من النتائج التي يتم ادعاء الحصول عليها.

إن الاستطراد Digression الذي يقوم فيه هابرماس ضمـــن مؤلفـه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، بمقابلة الفلسفة بـــالأدب، واضـح جـدا بخصوص هذا الموضوع. فالنجاح البلاغي يقـــابل الوضـوح المنطقـي. [هابرماس، 1988، ص. 224/222] وما هو انزياحي يتماثل مع ما هـو أدبي، كما أن البلاغي يختزل في ما هو حجاجي كمحيط للصلاحية.

وهذه العملية، يتم تحديد اللغة العاديـــة للخطـــاب المتخيـــل. إن هابرماس سيرفض المقاربة البلاغية للغة معتمدا على نظرية وظائف اللغـــة لبوهلر Bühler وأيضا على نظرية جاكوبسون Jakbson [بـــرات Pratt، 1977، لابوف Labov، 1972] إذ تلح هذه المقاربة على البعد الخيـــالي للخطـــاب اليومي. وعلى عكس ذلك، سيؤكد على أنه "بالقدر الذي تصبـــح فيـــه الوظيفة الشعرية للغة، أي وظيفة انفتاحها على العالم، أساسية ومبنية، فإن اللغة تتخلص من التقييدات البنيوية ومن والوظائف التواصلية التي تفرضها الحياة اليومية." [هابرماس، 1988، ص.241]

والنتيجة هي حصول التمييز بين الاستعمال الخيـــالي والاســـتعمال التفاهمي المتبادل للغة inter compréhensif "ذلك أن فضاء الخيال الذي ينفتح، حالما تصبح الأشكال اللغوية للتعبير تأملية، ينتج عن عدم صلاحية قـــوى الإلزام التكلمية illocutoires والنمذجات المثالية التي تســـمح باســـتعمال تفاهمي متبادل للغة وبالتالي، بتنسيق لمشاريع للعمل يتم الإخبـــار عنـــها بواسطة التعرف البيذاتي على ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد". [نفســـه]

إن تصور هابرماس يحيل إذن على ازدواجية المستويات، كما تظل البلاغة دوما في وضعية تابعة، ما دامت عناصرها "مسخرة، إن صح القول، ومرفوعة لخدمة غايات خاصة مرتبطة بالمجهود المبذول من أجل حل مشاكل محددة". [نفسه، ص. 246].

ومع ذلك، فإن النقد الأدبي والفلسفة يشكلان حالات خاصة. فبوضعهما داخل فضاء المواد المتخصصة وداخل فضاء الحياة اليومية، سيعترف هابرماس بالخاصية الحتمية لتلوثهما البلاغي، غير أن هذا الأمر لا يؤدي كما يمكن أن نعتقد، إلى تعديل تبعية ما هو بلاغي "لأن الوسائل البلاغية تكون تابعة في المبادرتين معا، لنظام شكل للحجاج متميز في كل مرة." [نفسه، ص. 247] وإذن، فإن المنظور التواصلي يكرس تصورا خلافيا للبلاغي وللحجاجي، حيث يتماثل الأول مع ما هو زخرفي وزائد عن الحاجة، في حين أن الثاني يحيل على ما هو حرفي وضروري. ويؤدي هذا التباين إلى نتيجة هامة أيضا، تتمثل في التلميح إلى مشروع "تمديد" الحداثة. وكما نعلم. فإن الفيلسوف الذي يضعه هابرماس داخل ثني الحداثة باتجاه ما بعد الحداثة، هو نيتشه صاحب النقد المدمر للعقل "الذي يقصي ذاته من أفق العقل" [نفسه، ص. 117] فاسحا المجال أمام نقد للحداثة سيتطور أساسا عبر اتجاهين: يستهدف الأول، مع بطاي Bataille، فوكو Foucault ولاكان Lacan تكوين إرادة القوة وتمفصلاتها مع الحقل. ويهتم الثاني مع هايدجر Heidegger ودريدا Derrida بتكوين فلسفة الذات وعلاقاتها مع إقرار الميتافيزيقا ومساراتها.

وبشكل أساسي، فإن انبثاق المنظورية Perspectivisme هو موضوع الرهان هنا. إذ غالبا ما يتم تقديمه باعتبار قائما على نظرية تداولية

للمعرفة. ومع ذلك، فإن هذا التوافق يرجع إلى انسجام بعض التيمـــات أكثر من رجوعه إلى متانة الأطروحات.

لقد اقترحت النـــزعة البراغماتية مقاربة للمعرفة على شكل تحقيـق، بغاية إنتاج المعتقدات وإقرارها. ويوجد الشك أو حساسية الشك كـأصل لهذه العملية: "فالشك هو الدافع الفوري للصراع من أجل بلوغ الاعتقـاد [...] وإذن، فمع الشك يبدأ الصراع الذي لا ينتهي إلا عندما يتوقـــف هذا الشك. نتيجة لذلك، فإن الهدف الوحيد للتحقيق هو إقرار رأي مـــا [...] لأنه ما ان تبلغ الاعتقاد الثابت حتى نحصل على الرضى التام وذلك باستقلال عن واقع كون الاعتقاد صحيحا أو خاطئا [...] فأقصى مـــا يمكن التسليم به هو أننا نبحث عن اعتقاد نحن ملزمون باعتباره صحيحا". [Peirce بيرس collected papers (C.P) ،5.P،395] هكذا فإن الاعتقاد هو عبارة عن شيء نحن متأكدون منه، شيء يخفف من الحساسية التي تثيرها أوضاع الشك. لكنه يتضمن أيضا جانبا آخر، فالارتباط بين المعرفة والتحقيق مـن جهة، والاعتقاد من جهة أخرى، لا يتم إلا عبر سجل ذاتي، لأن الاعتقاد يؤدي إلى تشكيل قاعدة للعمل متعلقة بالسلوك، يدعوها بيرس بالعـــادة، يمكن لهذه الأخيرة أن تؤدي مباشرة إلى الفعل، كما يمكنها ببســـاطة أن تجعله ممكنا.

إن بيرس سيعتبر في مؤلفه "تثبيت الاعتقاد،The fixation of Belief 1877" أن الوسائل الضرورية لتثبيت الاعتقاد متحددة، فهي تتحدد كمنـــهاج، ويصل عددها إلى أربع وهي: العناد، النفوذ، القبلي والعلمي. وباختصـــار نقول بأن منهج العناد يتحدد برفض مساءلة الأفكار التي نمتلكها، ويتمثـل منهج النفوذ في الرفض التمهيدي للآراء والمعتقدات التي لا تنســـج مـــع

مجموع المعتقدات المعتمدة. ويحصر ما هو قبلي عملية قبول الآراء في الاتفاق أو التناغم مع بعض "مبادئ العقل"([14]) وأخيرا، لدينا المنهج العلمي الذي يستند حسب بيرس، على الفرضية التالية: "هناك أشياء واقعية، تعتبر الخصائص المتعلقة بها مستقلة عن رأينا، وتؤثر هذه الأشياء الواقعية على حواسنا بفعل قوانين منتظمة، ورغم أن إحساساتنا تتنوع بتنوع علاقاتنا بالموضوعات، فإننا برجوعنا إلى قوانين الإدراك، نستطيع أن نعرف بواسطة الاستدلال العقلي، كيف هي الأشياء فعلا وحقيقة. إن كل إنسان، وانطلاقا من اللحظة التي يمتلك فيها التجربة ويستعمل الاستدلال العقلي بما فيه الكفاية بشأنها، سيصل إلى النتيجة الحقيقية الوحيدة" [C.P, 5.p.384] غير أن دلالة القضايا ضمن التصور التداولي للمعرفة، هي في نفس أهمية توضيح وضع الاعتقاد. وبالفعل، فإن بيرس يشدد على أن إقرارنا بمعرفة موضوع ما، هو تأكيد على أننا نعرف كيف يمكن إدراكه كلية، وما هي نتائج هذا الإدراك. وفي ظل هذه الشروط، نمتلك فكرة واضحة، حيث يمثل هذا الوضوح، ويجب التشديد على ذلك، خاصية بيذاتية وليست ذاتية كما هو الشأن مع ديكارت: "إذ يتم النظر في النتائج التي يمكن إدراكها باعتبارها متوفرة على مدى عملي وباعتبارها قادرة على أن تكون نتائج موضوع تصورنا. وإذن، فإن تصور نتائج الموضوع سيتقابل بشكل تام مع الشعور الذي لدينا عن الموضوع" [C.P, 5.p.402] وإذا ما كان الفكر يهدف إلى تطوير المعرفة عن طريق إنتاج المعتقدات وتثبيتها، التي هي أساسا، ويجب التذكير بذلك، قواعد للعمل

---

[14] انظر الحاشية الطويلة لسنة 1893، حيث برز تفرد الموقف الكانطي [C.P, 5.p.382]

وعادات، فإنه لا يمكن توضيح معنى الكلمات والأشـياء، إلا بواسـطة الممارسة، أي بواسطة تأثيرات الاعتقاد على الفعل. ولتحصيـل ذلـك "وجب علينا ببساطة، تحديد العادات التي ينتجها الاعتقاد، مادام معـنى الشيء، يتمثل بالضبط في العادات التي هو أهل لها" [C.P, 5.p.400] فمـا يدخل حيز التنفيذ هنا، هو التمفصل القائم بين العادة والفعل والدلالـة، كما يؤكد بيرس في نفس الفقرة دائما: "والحال، أن هوية عـادة مـا، تتوقف على الطريق التي يمكن أن تؤدي بواسطتها إلى فعل معين، ولا يتم ذلك فقط في اللحظات التي يحتمل أن يحدث فيـها ولكـن أيضـا في اللحظات التي يمكن لهذا الفعل أن يحدث فيها بالرغم من استبعاد وقوعـه. فما نسميه عادة، يتوقف على اللحظة التي تتحول فيها هذه الأخـيرة إلى فعل والكيفية التي يتم بها ذلك. وبالنسبة لأين où فإن كل حـافز علـى الفعل ينبع من الإدراك، وبالنسبة لكيف comment فإن نهاية الفعل تتمثل في التوصل إلى نتيجة محسوسة. هكذا نصل إلى ما هو ملموس وعملي مـن الناحية المفهومية، مثل جذر كل تمييز واقعي للفكر بما في ذلـك الفكـر الأكثر دقة ونفاذا، وليس هناك اختلاف واحد للمعنى لا يتضمن اختلافـا عمليا ممكنا".

لكن هل تسمح هذه الأطروحات حول الدلالة بالتفكير في الحقيقـة بارتباط مع نظرية الاعتقاد؟ إن الأمر يتعلق بمشكلة بالغة التعقيد سأكتفي بذكر جانبين من جوانبها. ويتمثل الأول في كون الحقيقة، وبتعبير أصـح، البحث عن الحقيقة كهدف نروم بلوغه، يمكن أن يشـبه البحـث عـن الاعتقاد. فالحقيقة مثل الاعتقاد، لا يمكن أن تفهم إلا في إطار التحقيـق المميز للمعرفة، فهي النتيجة النهائية التي تحقق تراضي جماعة الباحثين. أمـا

الجانب الثاني الذي يسمح لنا هنا بإدراك أصل الإخفاء الجزئي للحقيقة وللاعتقاد، فيتمثل في كون القضية الصحيحة ليست شيئا آخر سوى اعتقاد لاريب فيه، شريطة أن تكون مكتسبة ومراقبة من طرف المنهج العلمي. وهنا يبرز معنى إقامة حقيقة اعتقاد ما على أساس خاصيته المرضية satisfaisante " [C.P, 5.p.485] قلنا أثناء حديثنا عن الوضوح، بأنه يملك لدى بيرس مضمونا جماعيا وبيذاتيا لا ينكر. وهذا الأمر يراهن بطبيعة الحال على التصور البراغماتي للحقيقة، وهو ما يمكننا ملاحظته في المقطع الشهير الذي يؤكد فيه بيرس بأن "الرأي المخصص في آخر المطاف، لإثارة الاتفاق بين كل الباحثين، هو الذي ندعوه بالحقيقي، والموضوع المقدم عبر هذا الرأي، هو الذي ندعوه بالواقعي". [C.P, 5.p.407] هكذا نرى بأن المقاربة البيرسية Peircéenne لا تخص إمكانية أو استحالة بلوغ الحقيقة، ولكنها تخص ما نريد قوله عندما نتكلم عن الحقيقة. وهنا تتجلى مسلمة النموذج المعياري المثالي. ولا يمكن للحديث عن الحقيقة أن يكتسب معناه إلا من خلال هذا النموذج: "فالحقيقة هي توافق قضية مجردة مع الحد الذي يسعى إليه تحقيق لا ينتهي[C.P, 5.p.565] لكن هذا التوافق يفترض أيضا علاقة تطابق بين التمثل وموضوعه، وهو التطابق الذي سيتم تحويله من طرف بيرس، إذ لا يتعلق الأمر بعلاقة بين الذهني والمادي، بين المعرفة والعالم، بل بعلاقة متوقعة داخل الفكر ذاته. وفي آخر المطاف، فإن ما هو أساسي ضمن المقاربة البراغماتية للحقيقة ينبع من كون المشكلة مطروحة على الوجه التالي: "على ماذا يقوم هذا التطابق وعلى ماذا تقوم إحالة العلامة على موضوعها؟ إن الفكر يمتلك نفس طبيعة العلامة. هكذا إذا ما نجحنا في تتبع منهج التفكير الصحيح، أي

المنهج الصحيح لتحويل العلامات، فإن الحقيقة لن تكون شيئا آخر سوى النتيجة النهائية التي يقودنا إليها في آخر المطاف، تتبع هذا المنهج." [C.P, 5.p.553].

غير أن البراغماتية تتضمن منذ بداياتها قراءة مخالفة لقراءة بيرس. وهي ترجع إلى وليام جيمس w. James الذي سيتخلص في الأساس من الرابطة القائمة بين الممارسة والجماعة العلمية، ليجعلها متمفصلة حول الفرد وحول أهمية المعتقدات بالنسبة للحياة. إن جيمس سيعتبر أن وظيفة الفكر ليست هي تمثيل الواقع، مثلما تفعله نسخة مطابقة، بل هي إنتاج الأفكار التي تستجيب للحاجيات وللمصالح الفردية. لنلاحظ مثلا ما الذي يحدث عندما تظهر فكرة جديدة، كيف تنبثق وكيف يتم قبولها؟

إن الإنسان يحيا بمجموعة من المعتقدات التي تتواجه في الغالب مع تجارب وأحداث متنافرة. ولا يهدأ "التوتر الداخلي" الناتج عنها، إلا بتحويل هذا التنافر عن طريق تعديل وصف الواقع المشوش، بشكل يسمح فيه بالربط بين هذين العنصرين. وتصبح الفكرة الجديدة المنبثقة هنا مقبولة إذن. وتأخذ كلمة "مقبول" ضمن هذه البراغماتية التي أعيدت صياغتها، معنى ما هو صحيح. وكما يقول جيمس: "فإن السبب الذي يجعلنا نؤكد بأن بعض الأشياء صحيحة، هو السبب الذي تعتبر صحيحة من أجله. فكون الشيء صحيحا يقابل ببساطة، تحقيق وظيفة الربط هاته". [W.James, 1975, p. 37] هكذا فإن جيمس سيجعل الحقيقة المتعلقة بالفرد وبالزمن نسبية، وهو ما لا يمكن لبيرس أن يقبله. فلكي يبتعد عن جيمس، وصل الأمر ببيرس إلى حد اقتراح مفهوم النزعة البراغماتية "Pragmatisme" [C.P.5,p.423] لكن إذا كان من المفيد تسجيل الاتجاهات المختلفة التي

اتخذهما كل من نزعة بيرس ونزعة جيمس البراغماتية، فإنه من اللازم كذلك رصد عنصر مشترك بينهما، نجده لدى نيتشه أيضا، وإن كان هذا الأخير قد صاغه بشكل مختلف. ويتعلق الأمر بفهم الحقيقة بتعابير الاعتقاد، بتعابير اعتقاد مرض. ذلك أن المقصود بالنسبة إليهم جميعا هو إعادة التفكير في الحقيقة، ليس انطلاقا من مشكلة التطابق أو الاتفاق مع الواقع، بل انطلاقا من علاقتها بالاعتقاد وبالمتطلبات المعرفية، ولكن أيضا الوجودية والحيوية الناجمة عنها. ومن الممكن الآن، النظر في طبيعة المنظورية perspectivisme المتولدة عن الانشغالات الفلسفية التي ليست هي اشتغالات النزعة البراغماتية. إن الاختلاف يتجلى هنا عبر إبراز جدة الموقف البنتشوي الذي لا يتمثل في تعريف أو إعادة تعريف الحقيقة، بل في مساءلة قيمتها. ومساءلة الواقع التاريخي والفلسفي الأساسي لطموح الإنسان وخضوعه للحقيقة، أي في مساءلة إرادة الحقيقة. وكما يمكن أن نقرأ في مؤلف "جنيالوجيا الأخلاق" [III، القسم 24]، فإن هذه المسألة هي بمثابة الثغرة المتواجدة في قلب الفلسفات. وسيدعي نيتشه اكتشافه وجود هذه الثغرة، فالسبب يرجع في نظره إلى "كون النموذج المثالي الزهدي قد هيمن على الفلسفات، إلى حد الآن، وإلى كون الحقيقة قد طرحت بمثابة وجود، بمثابة إله وبمثابة سلطة عليا، وإلى كون الحقيقة غير ملزمة أبدا بأن تكون مشكلة". وسيضيف نيتشه، ملحا على أهمية هذه الطريقة في طرح المشكل: "هل نفهم كلمة [من اللازم] هاته؟ فما أن يتم رفض الاعتقاد بإله النموذج المثالي الزهدي، حتى يطرح مشكل جديد. إنه مشكل قيمة الحقيقة. إن إرادة الحقيقة في حاجة إلى نقد إذن، فلنحدد

على هذا الأساس المهمة الخاصة بنا، ومن واجبنا بصفة نهائية وبشكل تجريبي، أن نضع قيمة الحقيقة موضوع سؤال".

ويعتبر نقد الميتافيزقا المنجز من طرف نيتشه، متماثلا مع هذه المهمة أي مع توضيح واقع كون الحقيقة خيالا، لكنه خيال ضروري لبعض أنماط الحياة ولبعض أشكال الوجود. هكذا وكما يشدد دولوز Deleuze على ذلك [انظر دولوز، 1969]، سيتم التشهير بصورة الفلسفة التي تماثل بين طبيعة الفكر والبحث عن الحقيقة، وذلك ببناء هذه المماثلة على ارتباط الفكر بإرادة هي بشكل عام "إرادة طيبة"، حاجبة بذلك الرباط الحميمي بين البحث عن الحقيقة والإرادات العينية، ورابطة الفكر بالتالي، بنمط معين من القوى التي تدعمه وتوجهه إن ربط الفكر بالحياة هو الهدف الأول الذي سيقود نيتشه إلى الجمع بين الحقيقة وإرادة الحقيقة. وذلك في نظري هو الدرس الذي يمكن استخلاصه من الفقرة التمهيدية لمؤلف "ما وراء الخير والشر" والتي ستؤدي إلى صياغة هذا المشكل الغريب وهو: ماذا تريد الإرادة التي تريدها الحقيقة؟ والحال أن إرادة الحقيقة هاته، تحيل من جهة على إرادة عدم الخداع، على إرادة عدم انخداعي [نيتشه 1967، المقطع 344]، وبالتالي على إبعاد الخطأ الذي يغذي كل تنويعات النموذج الزهدي المثالي. وهذا هو السبب الذي دفع بنيتشه إلى نقل الموضوع باتجاه مجال الأخلاق كمكان للاستفهام الأكثر حسما: "ما فائدة الأخلاق في النهاية؟ عندما تكون الحياة والطبيعة والتاريخ عديمة الأخلاق؟ ومما لاشك فيه أن العقل السليم ضمن هذا الاتجاه الجريء والأخير، كما يفترضه الاعتقاد في العلم، يؤكد بذلك عالما مغايرا للحياة

والطبيعة والتاريخ، وبقدر تأكيده على هذا العالم الآخر، أفلا يكون مطالبا بنكران نقيضه وهو هذا العالم، عالمنا؟"

لكن ومن جهة أخرى، تحيلنا إرادة الحقيقة ومنذ بدايتها، إلى طريقة أخرى يظهر فيها الذهني والعاطفي متراصين، وتتمثل هـــذه الطريقـــة في الاعتقاد. فليس امتلاك الحقيقة في العمق ســـوى الاعتقـــاد في امتـــلاك الحقيقة. إن الاعتقاد هو أن نعتبر أمرا ما حقيقيا، إنه غريزة سابقة علـــى نظام المعقولات. وكما يقول غرونيي Grenier "إنني أنتج بواسطة الاعتقاد، شروط الإمكانيات العملية لبقائي ولنموي داخل العالم". [غرونيي، 1966، ص. 472].

ومن هنا تبرز إمكانية مقارنة المعرفة الإنسانية بوضعية العنكبـــوت وشبكته، "فالعنكبوت يريد العيش بفضل فنه ونشاطه، ويجـــد في ذلـــك إرضاء لحاجياته. وهو ما نريده بالضبط عندما نطارد الشموس والـــذرات بواسطة معرفتنا، فهي سبل محولة الاتجاه، تؤدي إلى ذواتنا وحاجياتنـــا". [نيتشه، 1934، المقطع 287] إن هذا النص يشدد أيضا على بعض الملامـــح الهامة: فالاعتقاد كمحرك حقيقي للمعرفة، لا يعرف سوى معيار واحـــد للحقيقة، وهو معيار نفعها للحياة [انظر بخصوص هذه النقطة، نـــولا Nola 1987، ص. 552/544] هكذا فإن الإصرار على المعرفة كاعتقاد يـــؤدي إلى اختزال الحقيقة في القيمة." [غرونيي، 1966، ص. 478] من هنـــا، يتـــم ترقب أحداث وظواهر العالم بواسطة الاختيارات الحيوية لكـــل فـــرد. [لنذكر بأن المنظورية قد حددت في مقدمة كتاب "ما وراء الخير والشـــر" بمثابة شرط أساسي للحياة] وليس هناك نظام للمفاهيم باستطاعته أن يمنح لهذه الأحداث والظواهر نوعا من الموضوعيـــة غـــير القابلـــة للدحـــض

irréfragable، فعالمنا، هذا العالم الخارجي ليس شيئا آخر سوى نتيجة لإسقاط أحكام القيمة الفردية. هكذا تصبح الحقيقة، إذا ما كان من الممكن الحديث دوما عن الحقيقة، منظورية بالضرورة، فهي نتاج لتقييم تأثيرات اعتقاد يعتبر صحيحا: "إلى أية درجة تخترق الإرادة عمق الأشياء؟ لنقس كل قيمة اللاشعور وفق الوسائل الخاصة بالحفاظ على ما هو حي وأيضا قيمة الخيالات المنظمة والمنطقية مثلا، لنقدر قبل كل شيء، قيمة التأويلات المنجزة وإلى أية درجة تبقى صيغة "هذا يعني" وليس صيغة "هذا موجود"، آنذاك نصل إلى الحل التالي: إن "إرادة الحقيقة" تتطور لخدمة "إرادة القوة"، وإذا ما نظرنا إليها بشكل دقيق، فإن مهمتها بالضبط تتمثل في جلب النصر والديمومة لنوع من اللاحقيقة، ولأخذ كل متماسك من التزويرات بمثابة أساس جدير بالحفاظ على نوع من الأنواع الحية". [ذكره كلوسوفسكي klossowoski، 1969، ص. 191].

إن المواجهة بين المنظورية والبراغماتية تسمح لنا إذن بالإشارة إلى بعض التقاربات مثل: التقليل من قيمة الأنساق المقولية catégoriels أمام الواقع وأمام تنوع الظواهر و فرادتها، إبراز البعد العملي للمعرفة الإنسانية، الارتباط بين معنى الأفكار وموضعتها، الأهمية الممنوحة للاعتقاد داخل تحليل المعرفة. لكن، مقابل ذلك، توجد العديد من الاختلافات الواضحة جدا والأساسية بدون شك. ففي الوقت الذي تختفي فيه أهمية التمييز بين الحقيقة والخطأ في المنظورية، يقوم مع البراغماتية معيار واضح للحقيقة ضمن منفعة الاعتقاد. فالمنفعة تؤدي هنا إلى كل من الحقيقة الأنطولوجية والابستمولوجية أما في المنظورية فهي لا تعمل إلا على مباشرة عملية المساءلة الجنيالوجية لأصل الحقيقة وقيمتها، لأن اكتشاف كون الاعتقاد

جوهر الحقيقة لا يهدف إلى تبرير كل مطمح إلى الحقيقة، بل على العكس من ذلك، يهدف إلى تفجير هذا المطمح.

إن البراغماتية والمنظورية تتعارضان بالقدر الذي يكون فيه النموذج الميتوذولوجي بل وحتى الميتافيزيقي للبراغماتية، مستمدا من العلم، وذلك هو شأن براغماتية بيرس ونظريته في الحقيقة بوصفها نظرية بيذاتية للحقيقة [وبهذا القدر ألهمت بشكل قوي، نظرية التراضي المتعلقة بالحقيقة لدى هابرماس] .

من جهة أخرى، فهما تتقاربان بالقدر الذي يكون فيه هذا النموذج قد أحيل إلى رتبة ثانية، إن لم نقل تم التحلي عنه. إن ما يفتح الطريق أمام هذه المقاربة هو إخضاع الحقيقة لنسبية الفرد والزمن [كما رأينا عند وليام جيمس]، وأكثر من ذلك، إخضاعها لنسبية مجموع المعتقدات التي تبدو في لحظة معينة، أكثر نفعا من وجهة نظر الحياة وليس من وجهة نظر العلم. وفيما وراء هذا التأريخ، فإن الأمر يتعلق باختزال: ذلك أن المنظورية تدعي تقويض الأرض الأنطولوجية الخاصة وتفجيرها و التي تستهدفها البراغماتية في مختلف وجوهها، وذلك بجعل تعريف الحقيقة ذاته متعددا وبتحرير الخطأ من كل تقييم ابستمولوجي.

وعلى أساس هذا الاختزال تبرز مسألة لم يعرها هابرماس أي اهتمام، وهذا أمر له دلالته العميقة، وذلك عندما اعتبر نيتشه بمثابة مؤسس للمسارات الفلسفية لما بعد الحداثة: وتتعلق هذه المسألة بتصور نيتشه البلاغي للغة. فالمنظورية تكرس أولوية التأويل على الواقع، لكن الأمر يتعلق هنا بأولوية معممة، تمنع تثمين أي منظور خاص ولا تعترف

بوجود العالم من مختلف جوانبه، باستقلال عن المنظورات التي تنتسب إليه وتترجمه. وحتى المنظورية نفسها، لا يمكنها أن تتموضع خارج التصور الذي رسمت خطوطه الأولى عندما اكتشفت بأن "الناس يفتتنون بنحو اللغة Grammaire التي يستعملونها، فهم يعتقدون ضمنيا لأنهم يصفون العالم، في حين أن العالم كما يدركونه في الواقع، ليس سوى انعكاس لبنية لغتهم"([15])

ما هي هذه البنية ؟ إن الجواب ليس بسيطا، لكن من الممكن إبراز خط أساسي ضمن تعديل الدور الممنوح للانزياحات داخل اللغة، وتعتبر هوامش درس نيتشه لسنة 1882 جد واضحة بالنسبة لهذه النقطة. فهذا التعديل يمثل بالضبط ما يشدد عليه نيتشه حينما يؤكد أنه "ليس من الصعب إثبات أن ما ندعوه" بلاغة" لتعيين وسائل فن واع كانت فاعلة مسبقا باعتبارها وسائل فن لا واع داخل اللغة وأيضا داخل تشكلها، بل إن البلاغة هي بمثابة إتقان للحيل الموجودة مسبقا داخل اللغة [...] وليست هناك خاصية طبيعية لا بلاغية للغة يمكننا استدعاؤها: فاللغة ذاتها هي نتاج فنون بلاغية خالصة" [نيتشه، 1971، ص. 111].

إن إلغاء الاختلاف بين الكلمات المألوفة والانزياحات، بين الخطاب العادي والخطاب المجازي، يمثل تعديلا عميقا للتصورات التقليدية للبلاغة، غير أنه لا يمكن تقييم مراميها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار، امتداد التحول الذي أجراه نيتشه، والذي عرض بشكل جيد ضمن مقتطف من المؤلف

---

[15] دانطو Danto، 1980، ص. 84. بخصوص خاصية التناقض الذاتي المزعومة للمنظورية، انظر نيهاماس Nehamas. 1985، ص. 65-68

الشهير: "كتاب الفيلسوف"، حيث قدمت بشكل واضح جدا الأسس البلاغية للمنظورية: "ما هي الحقيقة إذن؟ إنها وفرة متحركة من الاستعارات métaphores والمجازات métonymies والنزعات الإحيائية anthropomorphismes وباختصار، مجموعة من العلاقات الإنسانية التي تم إعلاؤها ونقلها وزخرفتها بشكل شاعري وبلاغي، والتي بدت لشعب ما، بعد استعمال طويل ثابتة وقابلة للتقنين و ذات طبعة قسرية: إن الحقائق هي أوهام نسينا بأنها كذلك، وهي استعارات فقدت بريقها وقوتها المحسوسة، إنها قطع نقدية فقدت طابعها، وأصبح ينظر إليها بالتالي، لا بوصفها قطعا نقدية بل بوصفها معدنا." [نيتشه، 1969، ص. 181-183].

ويرى بول دومان Paul de Man في هذا التصور للغة، حيث يعمد البلاغي إلى التنقيص من قيمة السجل التمثيلي للإحالة، العتاد المركزي لنقد نيتشه للميتافيزيقا. [مان Man، 1989، الفصلان 4و5] وسيشير إلى وجود مأزق فكري aporie بين بلاغة إقناعية من طبيعة إنجازية وبلاغة انزياحية تفكك الأولى. لكننا لن نتساق مع تحليل هذه المقاربة الآن، ولا مع تحليل النقاش الهام الذي أثاره بلوم H.Bloom بصددها [انظر بلوم، 1975 و1976]، ويكفينا الإقرار بأن التوتر بين ما هو حرفي Littéral وما هو مجازي figuré يعتبر مركزيا. إن الخاصية الأساسية لهذه الازدواجية يمكن أن تفهم بفضل التصور الاستفهامي للغة الذي يظهر أن "الحرفي والمجازي يعملان بمثابة مقولتين مقترحتين للاختلاف الإشكالاتي [مايير Myer،1986، ص. 242] فهما معا غير منفصلين عن الخاصية الإشكالية التي تعبر اللغة، حيث تزيد الخاصية المجازية من وتيرتها، في حين تضعفها الخاصية الحرفية. وبدل أن تقيم تراتبا، تسعى هذه المنظورية إلى إبراز بنية بلاغية مشتركة بين

مختلف الأوجه وإلى توضيخ الأوليات التعبيرية لما هو حرفي ولما هو مجازي من خلال اللعب المتمايز لعلاقات التضمن inclusion والاستبعاد exclusion، الهوية والاختلاف، مؤكدة على "الجانب الحجاجي والبلاغي لكل فعل مجازي ممتد، من أفعال اللغة إلى الرمزية ومن الاستعارات إلى التمثيلات الأدبية المجازية allégories". [نفسه، ص. 245، وبخصوص تفاصيل هذه الموضوعية، انظر ماير، 1988].

إن هذه النظرية تهدف إلى توحيد المجال البلاغي من خلال التقارب الإشكالاتي بين بلاغة الصور وبلاغة الصراعات.

مقابل ذلك، فإن ما يقوم به الحجاج من تأطير ومن بناء للموضوعات على المستوى التواصلي، يكرس ويعزز الاختلاف بين هاتين البلاغتين. فالعمليات تشددان على الخاصية اللامعيارية لإحداهما وعلى الخاصية الزخرفية للثانية. من جهة أخرى، فإن عملية النمذجة المثالية للعامل الابستيمي المحددة من طرف شرنياك Cherniak في إطار برنامج الحد الأدنى للعقلانية minimal rationality [شرنياك 1980] تعتبر واضحة. ومن بين النتائج المتوصل إليها خارج تلك التي ذكرناها، هناك شطب للخاصية الإشكالية المتضمنة في استعمال اللغة وشطب للخاصية الصراعية التي لا تتعرف فقط على أصلها في هذا الاستعمال ولكن تجد أيضا مجال تعبيرها وانتشارها. ولهذا السبب يمتص العالم المعيش كلية، سجل ما هو ضمني في إطار المنظور التواصلي [انظر هابرماس، 1988، الصفحات 352-356].

القسم الرابع عشر:

- الصلاحية والمعقولية - الصراعية الفلسفية

- أطروحات توماس كون T.S.Kuhn.

والآن، بإمكاننا أن نتعرف على ماهية المقتضيات التي تستدعيها الأسئلة المثارة عند بداية القسم الثاني عشر، حول عقلانية أهداف النشاط الإشكالي – الحجاجي، وصول ضروري أو عدم ضرورة تصور مسبق للعقلانية من شأنه أن يوجه هذه الأهداف. وتعتبر هذه المقتضيات بمثابة صياغة جديدة أكثر من كونها مجرد جواب، يكون في هذه الحالة إيجابيا بالنسبة لعقلانية الأهداف وسلبيا بالنسبة لمسألة الضرورة. إن إدماج ما هو حجاجي وما هو مجازي في مجال بلاغي متمفصل يجهل التراتبيات الداخلية، سيسمح بقيام مقاربة مغايرة لمشكلة العقلانية. وسنحاول في القسم الثامن عشر بناء موضوع هذه المقاربة، أما الآن فيتعين علينا معرفة ما إذا كان مثل هذا الشعور للبلاغة لا يعرض النشاط الفلسفي لصراعية معممة قد تسجن هذا النشاط في نزعة واحدية Solipsisme لا جدوى منها، في الوقت الذي تشدد على لا محدودية لغاته وأهدافه.

وبالنسبة للفلسفة، فإن تمفصل الانزياح والحجاج، قد أدى بشكل رئيسي إلى تعويض الإحالة المنطقية بالإحالة البلاغية، وبالتالي إلى وضع

مقتضيات المعقولية محل مقتضيات الصلاحية. وهذا لا يعني أبدا نوعا من إذابة الفلسفة في الحقل الأدبي، وكأن الأمر يتعلق بتكرار حركة الوضعية المنطقية بالمقلوب. إن الأمر يتعلق بالأحرى، باعتبار الفلسفة غير منفصلة عن استعمال للغة تتداخل في إطاره الأبعاد الانزياحية والحجاجية بمختلف الأشكال وبطريقة لامتناهية مبدئيا. فخصوصية الفلسفة ليست معطاة داخل تقنية حجاجية معينة ولا ضمن هيمنة وجه من الوجوه البلاغية. إنها مرتبطة بالطريقة التي يندمج بها نشاطها وبشكل متفصل، داخل التقليد والجماعة، فالبلاغة التفكيكية لم تعتبر أبدا فلسفية من طرف البلاغة التحليلية، والعكس صحيح أيضا. لكن هذا الرفض المتبادل ذاته، لا يمكن أن يحصل إلا على أساس بلاغة أكثر تعقيدا تعمل على تنظيم هذه الصراعية.

لقد كان التجديد الفلسفي دوما بمثابة عملية تأخذ مكانها في قلب هذه البلاغة، وتزداد أهمية هذا التجديد بالقدر الذي يتجاوز فيه الحدود المفروضة من طرف التقليد والجماعة. فالصراعية التي لا تقهر هي خاصية النشاط الفلسفي التي لا تناقش، ويعتبر عشرون قرنا من الفلسفة بمثابة حجة ذات وزن بخصوص هذا الموضوع. وما ينتج الاختلاف بين الفلسفات عموما هو بالضبط ما يجري عليها أو ما يقترح إجراؤه من تدابير، حيث يراهن البعض على اختزالها، ويراهن البعض الآخر على تعزيزها.

لكن، هل يمكن لمثل هذه الصراعية أن توصف بطريقة نموذجية؟ هل توجد ضمن هذه الأقطاب مواقع لا محدودة؟ إن هذه الأسئلة ذات الرنة

المنتسبة لكون kuhnienne، تتطلب أجوبة متروية، خصوصا عندما تثير، كما هو الشأن هنا، مماثلات مغرية.

ولنذكر بأن الخاصية المجددة لأفكار التي دافع عنها توماس كـــــون ضمن مؤلفه "بنية الثورات العلمية"، ترجع أساسا إلى كونه قـــد أعـــاد بشكل كلي صياغة السؤال: ما هو العلم؟ وتهدف إعادة الصياغة هاتـــه على إبراز خصوصية النشاط العلمي عبر تحرير صورة العلم من النمذجات المثالية والعموميات التي رافقته منذ القرن الثامن عشر. لقد كانت الخطوط الرئيسية لهذه الصياغة الجديدة، هي مماثلة العمل العلمي بالنشاط النقـــدي والإبداعي وتقديم تطوره وفق نموذج الاستمرارية بدون تعثر وتراكميـــة بدون استثناءات. في هذا الإطار، سيميز كون بين صنفين مـــن العلـــم وكيفيتين من الاشتغال العلمي وهما: العلم العادي والعلم غير العـــادي. فالأول هو العلم الذي يتحقق في إطار أنموذج معترف به مـــن أعضـــاء جماعة ما، ويتمثل أولا في نشاط قائم على حـــل الألغـــاز Puzzle solving activity، حيث يتعاطى لتطبيقات ويعمل على حل مشاكل مترقبـــة prévus أو متوقعة prévisibles وذلك في إطار أنموذجي خاص به.

وعلى عكس ما يمكن لنمذجة مثالية مألوفة أن تدعيه، فإن العلمـــاء يسعون بكل ثمن، إلى البقاء داخل هذا النظام مـــن النشـــاط، بحيـــث لا يتخلون عنه إلا إذا كانوا مرغمين، أي إذا كانت متانة أنموذجي معين قـــد خضعت لارتجاج أمام عدد مفرط من الوقائع المتمردة ومن الانحرافـــات. عندئذ تدشن مرحلة الأزمة المتميزة بوعي الجماعة، بعدم كفاية الأنموذجية المستعمل وبغياب أنموذج بديل مرض. ولن يظهر هذا الأخير إلا بفعـــل

تغير عميق وثورة علمية تؤدي إلى ظهور أنموذج جديد يفتح بذلك مرحلة جديدة للعلم العادي. لكن لنر ذلك بتفصيل أكبر. حسب كون، فإن العلم العادي " هو البحث الذي اكتسب سلطته بفعل اكتشاف أو عدد من الاكتشافات العلمية السابقة التي تعتبرها إحدى المجموعات العلمية كافية لتوفير نقطة الانطلاق بالنسبة لأعمال أخرى". [كون، 1972 ص. 25] لكن من أين تأتي هذه الكفاية؟

إنها تقدم من لدن مجموعات مكونة من عدة عناصر، تنبثق بوصفها مصادر لأمثلة حول العناصر التي يرجع إليها كون هي: القوانين والنظريات وتطبيقاتها والعتاد التجريبي المستعمل. وتتم الدلالة على هذا المجموع بمفهوم الأنموذج الذي يعتبر وجوده شرطا لميلاد النشاط العلمي العادي ولتطوره: "يخضع الرجال الذين تتأسس أبحاثهم على نفس الأنموذج لنفس القواعد والمعايير ضمن الممارسة العلمية. وهذا الانخراط وما يستتبعه من اتفاق ظاهري، يشكلان المقدمات الضرورية للعلم العادي أي لتكون تقليد خاص للبحث العلمي واستمراريته." [نفس المرجع، ص.26] إن المشهد المحدد بهذا الشكل هو طبعا مشهد حديث، لأن العلم الحديث يخالف بعمق الأنشطة التي اعتبرت علمية في مرحلة ما قبل الحداثة. وبالفعل، فداخل هذه الأنشطة لا يوجد أنموذج مهيمن، بل نماذج عديدة متساوية بهذا القدر أو ذاك.

وبأخذه لعلم البصريات Optique مثالا، سيبين كون كيف أنه على مدى حقبة ممتدة من العصر القديم إلى نيوتن، ولا نظرية واحدة في الضوء استطاعت أن تهيمن على النظريات الأخرى. فجميعها كانت متعايشة في

الواقع كتفسيرات جزئية، ضمن تنوع أنموذجي جذري، وإذا ما أردنـــا الدقة باعتبارها ما قبل أنموذجية préparadigmatique. فتارة كان يعتبر بمثابـــة انبعاث من جزئيات الأجسام، وتارة أخرى تعديل للوسط، بين الأجســام والعين، وقد أبرز علماء آخرون أيضا التفاعل بين الوسط وما ينبثق مـــن العين.

هكذا فإن مختلف التفسيرات تجذرت طبعا ضمن مختلف الفلســفات ومختلف تقطيعات عالم الظواهر. وقد أدى هذا الوضع إلى قيـــام العلـــم العادي الذي يتطابق مع فرض أنموذج ما – وهو مـــا يشـــكل الجـــانب النووي لهذا العلم – سيتم اقتسامه بين المجموعة العلمية. لنر مثلا ما الـذي حدث في القرن الثامن عشر مع الكهرباء. فأثناء النصف الأول من القرن، تكاثرت النظريات والتجارب حول الكهرباء [كراي Gray، دوفـاي Dufay وفرنكلينFranklin] وبالرغم من كون هذا التكاثر تعبيرا عن إلهام مشـــترك منبثق من الفلسفة الميكانيكية- الجزيئيةmécanico-crépusculaire، إلا أنه انطلق من نظريات بالغة التنوع، ومع أعمال فرنكلين فقط، سيبرز أنمـــوذج أي نظرية قادرة ليس فقط على تفسير ما توصلت العديد مـــن النظريـــات السابقة إلى تفسيره، بل أيضا على إعطاء حلول للمشاكل التي لم تســتطع هاته النظريات حلها؛ وسينتج عن ذلك واقعتان هما: اختفاء النظريـــات والمدارس السابقة [ويرجع ذلك إلى استبدال أو تهميش المدافعين الســابقين عنها] وإعادة تحديد مجال البحث التخصصي [على اعتبـــار أن انبثـــاق أنموذج جديد، يسمح ويستلزم مراجعة العديد من جوانب تصور الواقع]. هناك إذن رابطة قوية تجمع بين النموذج والعلم العادي، فانبثاق الأنمـوذج

يكرس إمكانية النجاح الذي يسعى العلم العادي إلى تحقيقه، بتوسيع إطار الوقائع القابلة للتفسير بواسطة النموذج، مادام هذا الأخير يشكل إطاره ومعياره: "إن العلم العادي لم يهدف أبدا إلى إبراز ظواهر من نوع جديد [...] كما أن هدف العلماء لم يكن طبعا هو ابتكار نظريات جديدة، وغالبا ما كانوا غير متسامحين مع النظريات التي كان يبتكرها الآخرون. وعلى العكس من ذلك، فإن بحث العلم الطبيعي يتجه نحو معرفة أعمق بالظواهر والنظريات التي سبق للأنموذج أن وفرها." [نفسه، ص. 40].

وما قد يبدو ضمن هذا الوصف للنشاط العلمي مبالغة في الحد من إبداعية العلماء ليس سوى الشرط ذاته للتطور القائم على الدقة والعمق اللذين يسمح هذا البحث ببلوغهما. إن العلم العادي ينجز بشكل أساسي ثلاث مهمات تتمثل في : تحديد الوقائع والنظرية، ثم ضمان صراحة النظرية ودقتها. ويجب أن تؤدي هذه المهمات إلى تطبيق متزايد للأنموذج الموجه للعلم العادي، وهو العمل الذي عبر عنه كون بنشاط حل الألغاز. ويعتبر اللغز ضمن البناء المفاهيمي لكون مشكلة، غير أنها ليست مشكلة عادية، بل هي مطالبة باستيفاء شرطين وهما: امتلاك الحل واحترام بعض القواعد بخصوص طبيعة الحل والوسائل المستخدمة لإحرازه. وهذا هو السبب الذي جعل هذه القواعد تفرض مختلف الإلزامات من طبيعة نظرية ومفاهيمية وأيضا من طبيعة أداتية أو ميتودولوجية، وهي الإلزامات التي قام عليها تصور كون للعلم العادي بوصفها نشاطا لحل الألغاز: "ولأن هذه الإلزامات تقدم للممارس ضمن اختصاص بلغ النضج، قواعد تحدد له معنى العالم والعلم، فإن هذا الممارس بإمكانه أن يركز بثبات على

المشاكل المحددة من أجله، من هذه القواعد ومن معرفة المرحلة." [نفسه، ص. 60].

هناك إذن تقارب كبير بين النموذج والقواعد المنظمة لنشاط مجموعة علمية ما. لكن يجب أن يفهم هذا التقارب باعتباره تشابها أو تماثلا، لأن الكشف عن القواعد هنا [ويرجع ذلك إلى سعة تأثيرها] أصعب من الكشف عن النماذج. وهو ما أدى بكون إلى إقرار الفكرة التي دافع عنها بولاني M.Polany ضمن مؤلفه "المعرفة الشخصية Personnel knowledge." والتي مفادها أن نجاح العالم يتوقف في جزء كبير منه، على نمط المعرفة الخاصة أي المعارف الضمنية Tacites المكتسبة بواسطة التمرين العملي وليس بواسطة التفسير النظري. هكذا يبدو العلم في منظور كون نشاطا جد خصوصي، تكون حدوده موضوعة من لدن ممارسة أعضاء الجماعة، وهذه الحدود هي بشكل متزامن مؤسساتية واجتماعية ومعرفية. فهي مؤسساتية لأن الجماعة تضمن الإستئثار بإنتاج المعرفة العلمية وأوليات تعليمها ومراقبة توزيعها، وهي اجتماعية لأنها تفرض على الجسم الاجتماعي الإطارات الخارجية لصورها وكذلك إطارات صورة اللاعلم، حيث تقيم معايير لتصنيف الخطابات، معلنة عن نتائج تأهلها أو عدم تأهلها. وهي معرفية، لأنها تحدد ببالغ الوضوح، المشاكل الهامة التي يمكنها الانشغال بها، وذلك من خلال تحديد مجالات المعرفة والأشكال الأكثر دقة، التي لا يمكن أن توجد معرفة علمية وراءها [انظر كاريلو Carrilho، 1979، ص. 32/31] إن هدف هذا العلم العادي ليس إذن هو اكتشاف وقائع جديدة ولا ابتكار نظريات جديدة، فوظيفته الأولى هي حل

الألغاز. ومع ذلك، يمكن أن تبرز للوجود ظواهر جديدة وغير متوقعة، وأن تقترح نظريات جديدة. ويميز كون بين هذين الصنفين من التجديدات، بالدلالة على ما هو جديد واقعيا بلفظ اكتشافات Découvertes وعلى ما هو جديد نظريا بلفظ اختراعات inventions. ويرتبط هذان الصنفان باكتشاف الانحرافات التي تمت أثناء النشاط العلمي العادي، "مع الشعور بأن الطبيعة تناقض بهذا الشكل أو ذاك، النتائج المرتقبة في إطار الأنموذج المتحكم في العلم العادي. وهناك أيضا اكتشاف لمجال الانحراف، ممتد بهذا القدر أو ذاك. ولا تختتم العملية إلا عندما تعدل نظرية الأنموذج لكي تصبح الظاهرة غير العادية ظاهرة مرتقبة." [كون 1972، ص. 72] ويضمن هذا التعديل استمرارية العلم العادي مع بقاء أنموذجه ساري المفعول. ومع ذلك، فإن تحقيق هذه النتيجة ليس دائما في المتناول. ونؤكد هنا، بأن العلم العادي ذاته، وبفعل صرامته البالغة، وتفاصيل أخباره الدقيقة والارتياح المتزايد الذي تخلفه وسائله المتعلمة، يعتبر كاشفا عجيبا للانحرافات. فالأهمية التي تكتسبها هاته الأخيرة ومقاومتها للحلول التي يتوفر عليها الأنموذج في مرحلة معينة، هي التي تفتح باب الأزمة crise [يوضح كون هذه العملية من خلال أزمات علم الفلك الكوبرنيكي وكيمياء القرن الثامن عشر وفيزياء أواخر القرن التاسع عشر].

من هذا المنظور، تعتبر الأزمة شرطا أساسيا لانبثاق نظرية جديدة. غير أن هذه الأخيرة لا تظهر على الفور ولا بطريقة سهلة. أولا لأن العلماء يدافعون عن أنموذجهم، برفضهم إعطاء الانحرافات وضع البراهين

الملائمة وقيمتها. وثانيا، لأن أي أنموذج، وكيفما كانت الصعوبات التي يتوجب عليه مواجهتها، لا يتم التخلي عنه، ما دام لا يوجد أنموذج آخر يمكنه أن يعوضه بنجاح، إذ أن التخلي عن أنموذج ما، حسب كون، وجب أن يصادف تبني أنموذج آخر، "فرفض أنموذج دون تعويضه بآخر في نفس الوقت، هو رفض للعلم برمته". [نفسه، ص. 101].

إن ظهور الانحرافات التي تقاوم عمل العلم العادي، يدشن بطريق تدريجية [16] وضعية الأزمة، وباعتباره كذلك، فإن الانحراف يحظى أكثر فأكثر باعتراف عدد متزايد من العلماء، ويمكنه أن يصبح الموضوع الرئيسي للعلم الذي ظهر في إطاره. هكذا تتعدد محاولات البحث عن حل، ويضعف احترام القواعد الأنموذجية ويخضع البحث "للصدفة" ويتم الرجوع إلى معارف أخرى، وخصوصا إلى الفلسفة، كما تصبح أسس النموذج المعمول بها إلى حد الآن، موضع سؤال.

وباختصار، فإن العلم العادي سيترك المكان للعلم غير العادي. ويمكن لهذا الأمر أن يعود بالعلم إلى وضعيته العادية السابقة [وقد ينتج ذلك عن إزالة الانحراف أو "تجميده"]، كما يمكن أن يؤدي إلى انبثاق نظرية جديدة ذات مزاعم أنموذجية. في هذه الحالة، وإذا ما فرض أنموذج جديد نفسه، فإنه يتعين تنظيم المجال العلمي الخاص برمته من جديد وبعمق. ولا يظهر الأنموذج الجديد —وهذه نقطة مركزية ضمن

---

[16] يعتبر عدم دقة خصائص هذا "التدرج" من بين النقط التي أبرزها لاري لودان Larry Laudan أثناء مناقشته لأطروحات كون. انظر، لودان، 1987، الصفحات 87-90 و141-158.

أطروحات كون- بوصفه نتيجة لعملية تراكمية تستمد مصدرها من الأنموذج السابق. إذ أن الأمر يتعلق بأنموذج جديد بشكل جذري. وبالنسبة لكون، فإن هذه العملية شبيهة بما يحدث على مستوى تحول الأشكال، فحيث كنا نرى عصفورا، يبدو لنا ظبي بشكل مفاجئ، وهنا تتجلى الثورات العلمية.

لقد أراد كون، عندما اعتبر التحولات بمثابة ثورات، التأكيد على أن الاختيار من بين عدة نماذج، وكما هو الشأن في المجال السياسي، هو في الأساس "اختيار بين أنماط الحياة الجماعة، غير متوافقة فيما بينها. لذلك يستحيل تحديد هذا الاختيار فقط بواسطة وسائل التقييم المميزة للعلم العادي، مادامت هذه الوسائل خاضعة في جزء منها للأنموذج الخاص الذي جعل بالضبط موضع تساؤل" [نفسه، ص. 117] وقد وضح كون بشكل جيد، عدم التوافق بين النماذج، من خلال استشهاده بأعمال بطليموس Ptolomée وكوبرنيك Copernic في مجال الفلك، أو بأعمال ميوتن وإينشتاين Einstein في مجال الفيزياء. فالنظرية التي يقدمها الأنموذج الجديد ليست أشمل من النظرية السابقة، بل تمتلك اختلافا عميقا يجعل النظريتين غير متلائمتين، لأن النظرية الجديدة تنتج تقطيعات جديدة لعالم الظواهر المعني للبحث وتطابق ما بين شبكة المشاكل وشبكة الحلول، "فباطلاعه على الأنموذج يكتسب رجل العلم في نفس الآن، نظرية ومناهج ومعايير للحكم، ضمن مزيج متماسك عموما، لهذا السبب يحدث تحول دال للمعايير المحددة لشرعية المشاكل والحلول المقترحة أيضا، وذلك أثناء تحولات النماذج." [نفسه، ص. 134-135].

إن الهدف الأساسي لكون هو فهم أين تكمن هـــذه التحـــولات الكبيرة المسماة بالثورات العلمية. وذلك هو المعنى الذي يأخذه مســـعى كون، خصوصا وأن هذه المسألة أخذت وضعا ثانويا، إن لم نقـــل إنهـــا ألغيت داخل الصورة المهيمنة للعلم التي تشكلت ابتداء من القرنين الســابع عشر والثامن عشر. وقد ساهمت عوامل كثيرة في هذا الوضع، ومن بينـها تأثير الكتيبات العلمية والأعمال التبسيطية وتأثير أعمال الفلاسفة الذيـــن يتبنون صورة العلم المنتشرة بفضل هذه الوسائل. إن القاسم المشترك بـين هذه العوامل، هو إلغاؤها للتقلبات النظرية والعلمية للتاريخ العلمي، وهـي واقعة تابعة من استراتيجية إلغاء التاريخ الفعلي للعلم والارتقـــاء برؤيـــة خطية linéaire، استمرارية وتراكمية للتطور العلمي. وحينما يدرس كـــون الثورات العلمية، فإنه يسعى إلى التأكيد على أهمية بعض العناصر الأساسية لفهم تاريخ العلم. فالثورة تحدث أو يمكنها أن تحدث، عندما تهتز الســلطة الاكتشافية Heuristique لأنموذج ما، أمام صنف معين من الظواهر، يجعـــل ممارسة العلم العادي موضع تساؤل.

وإذا ما كانت الانحرافات غير قابلة للإرجاع إلى أصناف الحلـــول المعروفة، فإن هذا الوضع سيتحول تدريجيا، ولكن بطريقة لا رجعة فيـــها إلى أزمة، مع محاولات متزامنة لصياغة نظرية جديدة تســـمح بتعويـــض الأنموذج السابق. ويحدد نجاح هذه المحاولة مفهوم الثورة. وبالإضافـــة إلى ذلك، فهو يعمق الهوة بين الأنموذجين، وهو ما سيصطلح عليـــه كـــون بمفهوم عدم قابلية التحديد. لكن ماذا تعني الأطروحة الـــتي مفادهـــا أن النماذج التي تسبق الثورة وتنجم عنها، غير قابلة للتحديد؟

إنها تعني أولا بأن المؤيدين للنماذج المعنية، يدخلون في صراع بشأن ذات المشاكل التي يجب حلها، وبشأن الحلول التي يمكن قبولها. مثلا، إن أعمال لفوازيي Lavoisier ستلغي المشكل الأساسي في نظر الكيميائيين السابقين عليه، والمتعلق بتشابه المعادن، كما أن نيوتن لا يشير في نظريته حول الحركة إلى مشكل علة قوى الجاذبية. من جهة أخرى، فإن عدم قابلية التحديد تنبع من مختلف استعمالات المفاهيم والتصورات لدى المدافعين عن النماذج المتصارعة. لنتأمل في ما حصل مع مفهوم المكان ضمن النقاشات بين المدافعين والمنتقدين للنسبية. وأخيرا "إن أنصار النماذج المتنافسة ينكبون على أنشطتهم ضمن عوالم مختلفة. فهناك عالم يتضمن الأجسام التي تسقط ببطء من مسقط تعترضه العوائق، وهناك آخر يتضمن ساعات حائطية تكرر نفس الحركة بشكل لا نهائي. وفي عالم تعتبر الحلول مركبات وفي آخر تعتبر مزيجا. وهناك عالم متضمن في مصفوفة مستوية للمكان وآخر متضمن في مصفوفة منحنية.

وباشتغالهما داخل عالمين مختلفين بهذا الشكل، ترى المجموعتان العلميتان أمورا مختلفة عندما تنظران إلى نفس الاتجاه، انطلاقا من نفس النقطة." [نفسه، ص. 180].

ولأنها غير قابلة للتحديد، فإن النماذج لا تسمح بأي انتقال تدريجي على مستوى القبول: فإما أن تكون مقبولة وإما ألا تكون، ولا يمكن اللجوء إلى أنصاف الحلول التي يمكن للمنطق أن يوصي بها، أو للتجربة التي قد نقبل بها عند الاقتضاء. فعملية تأييد أنموذج جديد، هي إذن أقرب إلى الاعتناق، إنها تفترض ممارسة نمط من الحجاج الخاص، تلعب فيه

تقنيات الاقتناع دورا هاما ولكن بالغ التنوع أيضا، حيث يقترن نجاحه أساسا بتحقق الأنموذج الجديد داخل توقعات لم يتم التفكير فيها على مستوى الأنموذج السابق. وعلى سبيل المثال، حينما تمت لأول مرة ملاحظة الجوانب المختلفة لكوكب الزهرة Venus وذلك منذ ستين سنة من توقعها، فإن تأييدات التصور الكوبرنيكي قد تزايدت. وكما يشير كون إلى ذلك، فإن السجال بين النماذج لا يهم الحل الفعلي للمشاكل، بقدر ما يهم إمكانية حلها. ويتعلق الأمر بإقناع الجماعة بقدرات أنموذج ما، لأنه في هذه الحالة "سيزداد عدد الحجج وقيمتها لصالحه، وسيزداد المؤيدون له، وستتواصل دراسة هذا الأنموذج الجديد. وبالتدريج، فإن عدد التجارب والوسائل والمقالات والكتب المؤسسة على هذا الأنموذج ستتضاعف." [نفسه، ص. 189]

إن الثورة العلمية تتدعم بإفساحها المكان لمرحلة جديدة بالنسبة للعلم العادي الذي سيقصى منه كل أولئك الذين لم يغيروا نموذجهم لسبب من الأسباب، وهم بذلك سيقصون أنفسهم من العلم برمته. وتسمح الثورة العلمية بمباشرة مفهوم التقدم وأيضا مفهوم الحقيقة، بطريقة أصيلة. حيث سيتقدم العلم بخلاف المعارف الأخرى، مثل الفن والفلسفة. أكثر من ذلك، سيعتبر العلم والتقدم مفهومين قريبين جدا، غير أنه من الصعب تحديد إن كان هناك تقدم لأن الأمر يتعلق بالعلم لا يحقق التقدم فقط، بل يجمع الخصائص النوعية لهذا الأخير والتي تكون بدون شك أكثر وضوحا من الخصائص المتجلية في مجالات أو مواد أخرى. وكون العلم لا يتوفر ضمن نظامه العادي [وعلى العكس مما يحدث في الفلسفة أو الفن]

على صراعات حول الأسس أو الأهداف، حول المشـــاكل أو أصنـــاف الحلول، هو ما يبرز مظهرا حاسما، يسمح بتطور نمط من الفعالية العمليـــة التي لا تضاهى. غير أن العنصر الأكثر حسما يظل هو نمط التعلم الـــذي يميز العلم: فالكتب الاستئناسية تعوض الأبحاث العلمية الأصلية بإقصائـــها للتاريخ وإنتاجها بالتالي لعلماء متكيفين مع مهام العلم العادي. غـــير أن التقدم لا يعتبر ميزة خاصة بالعلم العادي، فهو على العكس من ذلـــك، يعتبر النتائج الأكثر بيانا للعلم غير العادي. فحينما تتخلى مجموعة عـــن أنموذج لتتبنى أنموذجا آخر، فإنها تتخلى في نفس الوقت، حسب كـــون، "عن أغلب الكتب والمقالات المؤسسة على هذا الأنموذج والتي لم تعـــد مراجعة صالحة بالنسبة للمتخصصين. فلا شيء في التكوين العلمي يشـــبه المتحف الفني أو المكتبة الخاصة بالكلاسيكيين [...] فالعلماء يتوصلـــون، أكثر من الاختصاصيين في مجالات الإبداع الأخرى، إلى الاعتقـــاد بـــأن الماضي ينتهي في مسار خطي مستقيم، إلى الحالة الراهنة الأكـــثر تقدمـــا لمادتهم التخصصية. وباختصار، فإن هذه الحالة هي بمثابة تقدم". [نفســـه، ص. 198].

تلكم إذن هي السمات الأكثر نوعية للنشاط العلمـــي، ســـواء في نظامه العادي أو غير العادي، والتي تترجم وتحدد مفهوم التقدم بشـــكل أفضل ويعتبر كون بأن ذلك لا يتضمن المفهوم المألوف الذي يفيد بـــأن للتقدم هدفا، وأن هذا الأخير يتمثل في الاقتراب من الحقيقة أكثر فـــأكثر. لذا سيتم ادعاء فصل مفهوم التقدم عن الغائية théléologie الـــتي داومـــت مرافقته منذ انبثاقه. ولا يعتبر هذا الأمر صعبا إذا ما نحن اتخذنـــا موقفـــا

ابستمولوجيا تطوريا، يعوض في دراسة المعرفة ملامسة غايات وأصول هذه الأخيرة بالنظر إلى تطورها. وقد لاحظ كون، مستلهما في ذلك أفكار داروين، وجود تماثل قوي بين تطور العضوية وتطور الأفكار العلمية: "فالنتيجة الواضحة لتسلسل هذه الانتقاءات الثورية التي باعدت مراحل البحث العادي بينها، هو مجموع الأدوات التي تم تكييفها بشكل ممتاز، والتي ندعوها المعرفة العلمية. فالمراحل المتتالية لعملية التطور هاته، توسم بزيادة في الدقة والتخصص. وقد تمت العملية برمتها، وهو ما نفترضه بالنسبة للتطور السيولوجي، بدون توجه نحو غاية محددة، بدون التوجه نحو حقيقة علمية ثابتة ودائمة، تشكل كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية نموذجها الأمثل." [نفسه، ص. 204].

هكذا نصبح متوفرين على شبكة مفاهيمية وموضوعاتية جديدة لفهم العلم، وهي الشبكة التي يستدعي انتباهنا مفهومان في إطارها، ونقصد بذلك مفهوم الأنموذج ومفهوم عدم قابلية التحديد.

القسم الخامس عشر:

- مفهوم النموذج ونظرية عدم قابلية التحديد

- المزاعم النموذجية للفلسفة

لاحظ تولمين في كتابه Human understanding [الفهم الإنساني] بأن مفهوم الأنموذج ظهر لأول مرة في القرن الثامن عشر مع لختنبرغ Lichtenberg، لكن استعماله، وإلى حدود القرن العشرين، ظل محدودا، إلى أن تم استخدامه من لدن فتجننشتاين وخصوصا من لدن كون. ورغم إقرارنا مع تولمين، بأن مفهوم "نسق الاقتضاءات" المقترح من لدن كلينوود Callingwood سنة 1940 في مؤلفه "بحث في الميتافيزيقا"، قريب بما فيه الكفاية من مفهوم الأنموذج، إلا أن هذا الأخير يكتسب مع ذلك خصوصية فعلية ضمن المفهمة المقترحة بشأنه من طرف كون. ومن بين الانتقادات الأكثر جذرية لمفهوم كون نجد الانتقاد الموجه إليه من لدن مارجريت ماسترمان Margaret Mastermen التي أحصت واحدة وعشرين دلالة مختلفة لهذا المفهوم وهي: الأسطورة، المماثلة، المضاربة، الميتافيزيقا الناجحة، العتاد المقبول بشكل عام، مصدر الأدوات، إيضاح عادي، مخرج، لعب غير مستقر للأوراق، مصنع الأدوات، وجه ذو شكل متعاقب، مجموعة مؤسسات سياسية، نموذج، مبدأ منظم، وجهة نظر ابستيمولوجية، وجهة نظر جديدة، شيء محدد للامتداد الشاسع للواقع [انظر لكاتوس وموسغراف Lakatos et Musgrave، 1970، ص. 72-108] إن الأمر يتعلق هنا بتعداد مبالغ فيه بدون شك، غير أن فضيلة هذا التعداد

تتمثل في التأكيد على عدم دقة مفهوم الأنموذج. وعدم الدقة هاته، هـــي التي أدت إلى رفضها من المقاربة الإشكالاتية [انظر، ماير، 1979، ص. 328 وماليها] لكن يمكننا أيضا أن نتساءل عما إذا لم يكن عدم الدقة هو الوجه الذي لا يمكن تفاديه، لخصوبة الأنموذج الاستكشافية.

ورغم أن القصد يختلف هنا، فإن انتقادات كل من واتكنس watkins وبوبر Popper تظل جذرية هي أيضا. إذ أنها تتعلق على الخصوص، بمفــهوم العلم العادي. ويلح واتكنس وبوبر على عدم قدرة مفهوم الأنموذج علــى تحديد ما هو العلم فعلا [لكاتوس وموسغراف، 1970، ص 25-37-51-58] ويربط نقد شابير Shapere بين تقييم شمولي لمشروع كون ورفض تمــهيدي للاعتراف بفائدة مفهوم الأنموذج [شابير، 1964]. أما نقد تولمين فسيؤكد على أهمية مفهوم "أنساق الاقتضاءات" لكولين وود.

وسيقلل من قيمة مفهوم الأنموذج، مقترحا منظورا جديدا لفــــهم القطائع المفهومية، يتلافى استدعاء مفهوم الثورة وبالتالي التمييز بين العلــم العادي والعلم غير العادي [لكاتوس وموسغراف، نفســـه، ص.39-47]. ومن خلال تموقعه أمام السجال بين بوبر وكون، فإن لكاتوس ســـينتقد أطروحات هذا الأخير، وتحديدا الجوانب التي تجعلها قريبة من اللاعقلانية. هكذا سيقترح مفهوم برنامج البحث بديلا لمفهوم الأنمـــوذج. فبرنــامج البحث هو مجموع النظريات التي تتميز بتوفرها على نواة صلبة تحدد نمطـا اكتشافيا إيجابيا، يتضمن حزاما واقيا، أي مجموع الفرضيات التي تحمـــي النواة الصلبة من الانتقادات التي قد تتعرض لها، وتبدو قادرة ليس فقـــط على التنبؤ بالانحرافات بل على تحويلها إلى حالات قابلة لتلقي الحـــل في إطار برنامج للبحث. وبتزامن مع ذلك، يتضمن البرنامج نمطا اكتشـــافيا

سلبيا يمنع بعض أشكال البحث التي لا تتعلق بالبرنامج القائم. ونفهم هنا بسهولة، ماذا يقترح لكاتوس، إنه يقترح منظورا آخر، بديلا لتصور كون للنشاط العلمي، أكثر من سعيه لنقد أطروحات هذا الأخير. طبعا ليس بإمكاننا هنا عرض الانتقادات التي أثارتها أطروحات كون بتفصيل وتحليلها، إلا أن ما يهمنا مع ذلك، هو فهم معنى هذه الأطروحات وتوجهها المتعلق بمفهوم الأنموذج، على اعتبار أنها دفعت كون إلى الاعتراف في الخاتمة التي أضافها فيما بعد إلى كتابه، بدقة الانتقادات وتتمثل هذه الأخيرة في تعويض مفهوم النموذج بمفهوم مصفوفة المادة التخصصية "فهي مادة تخصصية Disciplinaire لأنها تتضمن امتلاكا مشتركا من المختصين في مادة معينة، وهي مصفوفة Matrice، لأن هذا المجموع يتألف من عناصر مرتبة بمختلف الأشكال، حيث يتطلب كل عنصر دراسة مفصلة. ومجموع أو أغلب العناصر التي تم اختيارها من المجموعة والتي نعتها في نصي الأولي تحت اسم النماذج أو النمذجات، هي عناصر مشكلة لتركيبة المادة التخصصية هاته، وباعتبارها كذلك، فهي تشكل وتقوم بوظيفتها مجتمعة." [كون 1974، ص. 215-216] إن مصفوفات المواد التخصصية تتضمن بدورها أربعة أصناف من العناصر وهي: التعميمات الرمزية والنمذجات الميتافيزيقية والقيم والنموذج Modèle. فالتعميمات الرمزية هي عناصر الخطابات العلمية الصورية أو القابلة لأن تكون صورية، والنمذجات الميتافيزيقية هي المعتقدات التي توجه مجموعة علمية معينة ولمرحلة زمنية محددة -باعتبارها نماذج اكتشافية أو أنطولوجية- نحو تحديد قواعد تسمح بحل ألغاز العلم العادي ونحو تقييم الألغاز المطلوب حلها. أما القيم فهي مجموع العناصر التي لا تسمح فقط بتقييم التوقعات التي سبق أن أنجزت، ولكن أيضا بتقييم خصائص

النظريات المستعملة، المولدة للدقة والبساطة والوضوح. وأخيرا فإن الأمثلة هي حلول ملموسة، تؤخذ بمثابة نماذج ضمن حل الألغاز. [بخصوص التطور اللاحق لهذه الأفكار، انظر كون 1977، الصفحات 293–319].

بعد إعادة الصياغة هاته، سيعتبر كون أن بإمكانه الدفاع عن ما هو أساسي ضمن أطروحاته غير أن إضعاف مفهوم الأنموذج كان هو الثمن المدفوع لأجل ذلك. وإذن، بقي علينا أن نحدد بأي شكل أثرت هذه الوقائع على نظرية عدم قابلية التحديد. فحسب هذه الأطروحة، يلاحظ المدافعون عن النماذج المتصارعة وبطرق مختلفة، الوقائع التي يرجعون إليها وكذلك الأوضاع التجريبية التي يستندون عليها، وهذا الصراع لا يتم حله بواسطة النقاش. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن المناصرين لنظريتين غير قابليتين للتحديد، ليس باستطاعتهم التواصل فيما بينهم، أو أنه بالإمكان الاستعاضة عن الحجاج العقلاني، أو أن اختيار إحدى النظريتين يرجع إلى قرار فردي احتياطي بهذا القدر أو ذاك.

ويشدد كون على أن ما هو حاسم ضمن تبني نظرية ما، هو من طبيعة أخرى: إذ يتعلق الأمر بالإقناع Persuasion والاعتناق Conversion، وهذه الألفاظ محفوفة بالمخاطر ومعرضة بشكل كبير للانتقادات السهلة ولسوء الفهم. لذلك، تصبح الدقة أمرا لازما. ويتجلى ذلك أولا في عدم منح الإقناع أكثر مما يفترض فيه إنجازه ضمن منظور كون، أي القيام بدور "التمهيد" بالنسبة لدليل ممكن. وثانيا بالاعتراف بأن اختيار نظرية ما، لا يرجع أبدا إلى قرار فردي، بل إلى قرار المجموعة، أي الجماعة Communité المعنية بالصراع.

ويظل النقد الأكثر حدة لنظرية عدم قابلية التحديد مع ذلك، هو اتهام هذه الأخيرة بكونها تؤدي إلى النسبوية Relativisme، وذلك هو شأن نقد كل من شابير [1964 و 1984] وبوبر [انظر لكاتوس وموسغراف، 1970، ص. 58] وبوتنام Putnam. فبوبر يؤكد بوضوح أن منطق كون هو "منطق النسبوية التاريخية [نفسه، ص. 55] وسيضيف "أن النقطة المركزية تتمثل في الإمكانية الدائمة لقيام نقاش نقدي ومقاربة بين مختلف المرجعيات. ذلك أن اعتبار هذه الأخيرة بمثابة لغات غير قابلة للترجمة فيما بينها هو بمثابة عقيدة، Dogme وهي عقيدة خطيرة" [نفسه، ص. 56] ومن جهته فإن بوتنام الذي أقر بأن أطروحات كون إيجابية جدا على العموم، سيعتبر في مؤلفه "Reason, Truth and History — العقل، الحقيقة والتاريخ"، أن أطروحة عدم قابلية التحديد غير مقبولة، وسيوجه إليها انتقادين على الخصوص: فهي أولا داحضة لذاتها وتؤدي إلى النسبوية، وهو موقف غير واضح في حد ذاته، حسب بوتنام. كما أنه سيصف أطروحة عدم قابلية التحديد، مقربا بذلك بين كون وفايرباند Fayeraband الذي تبنى في مؤلفه "ضد المنهج أطروحة الأول، بكونها "الأطروحة التي لا يمكن في إطارها للألفاظ المستعملة من لدن ثقافة ما، مثل لفظ الحرارة" المستعمل من لدن عالم في القرن السابع عشر، أن تكون متساوية في معناها أو مرجعيتها، للألفاظ أو العبارات التي تعيش في "عوالم مختلفة". فلفظ الإلكترون كما كان مستعملا حوالي سنة 1900، كان يعني موضوعات داخل "عالم" معين. أما الآن، فهو يعني موضوعات "عالم" مغاير إلى حد ما. ويفترض في هذه الأطروحة أن تطبق على اللغة الراصدة وأيضا على ما يمكن تسميته ب"اللغة النظرية". وفي الواقع، فإن اللغة العادية حسب فايرباند هي مجرد نظرية خاطئة" [انظر، بوتنام، 1984، ص.130] ويقول بوتنام عن

هذه الأطروحة، بأنها تنقض ذاتها بذاتها، والحال أن أطروحة تتهدم من تلقاء ذاتها، هي أطروحة يتضمن مجرد أخذها بعين الاعتبار، بطلانها. وحينما يؤكد بوتنام بأن نظرية عدم قابلية التحديد داحضة لذاتها، فهو يلح على أن قبولها سيؤدي إلى الإقرار بأن لغات أخرى أو ثقافات سابقة على الثقافة الحالية مستحيلة الترجمة، فمن غير الممكن أن نقول عنها أي شيء، بما في ذلك التأكيد على عدم قابليتها للتحديد. و ترجع هذه النظرية في الأصل حسب بوتنام، إلى خلط مزدوج بين المفهوم concept والتصور conception، بين الهوية identité والمعقولية intelligibilité. هكذا بترجمتنا للفظ ما بلفظ "حرارة"، نقيم هوية بين مفهومين. لكن هذه الهوية لا تمنع من تفرع اللفظين عن تصورين مختلفين، وبالتالي من ارتباطهما بأنساق اعتقادية مختلفة أو بصور معرفية متميزة أيضا. ويؤكد بوتنام أن اختلاف التصورات لا ينطوي على استحالة ترجمة ألفاظ مخصوصة، بل على العكس، إن إمكانية هذه الترجمة هي التي تسمح بالحديث عن تصورات مختلفة وبمعرفة عن أي شيء نتحدث. لذلك، فإن الترجمة والتأويل لا يستوجبا "أن تكون معتقدات من نترجم له، مماثلة لمعتقداتنا، بل ان تكون معقولة بالنسبة إلينا". [نفسه، ص. 133] ويعتبر بوتنام هذه الضرورات كمعطى أساسي مشكل لتجربتنا الإنمائية. هكذا، نستطيع أن نفهم كيف أن نظرية عدم قابلية التحديد، وانطلاقا من هذه المواقع، تعاني من تسوية لا يمكن الإحاطة بها. ومع ذلك، فقد حاول كون في ختام مؤلفه "بنية الثورات العلمية"، بتمييز وضعية العلم انطلاقا من التفريق بينها وبين وضعية الثقافة، وبمقاربة اختزال مشكل عدم قابلية تحديد النظريات في خاصية قابلية اللغات للترجمة. وبالنسبة إليه، فإن المهم في الحقيقة هو فهم "كيف تتفاعل مجموعة خاصة من القيم المشتركة مع التجارب

الخاصة المشتركة بين أعضاء جماعة من الاختصاصيين، بشكل يجد فيه أغلب هؤلاء الأعضاء في آخر المطاف، أن مجموعة من الحجج هي أكثر حسما من مجموعة أخرى" [كون، 1972 ص.235-236]. ولا يتم الحصول على هذه الوضعية إلا بواسطة الإقناع والاعتناق. ففي هذا الإطار، يتصارع أناس يدركون نفس الوضعية بطرق مختلفة. وكما يذكر كون بذلك، فإن النشاط العلمي يتوقف بشكل كبير على الكفاءة المكتسبة بواسطة الأمثلة والمتجلية في الربط بين الموضوعات والتقريب بين أوضاع متشابهة.

إن ما يحدث مع الثورات —وهو ما يشكل إحدى سماتها الأكثر أهمية — هو إضعاف علاقات التشابه هاته. لنتذكر مثال الشمس والقمر والمريخ والأرض قبل وبعد كوبرنيك، وأيضا مشكلة السقوط في الفراغ الحر والبندول وحركات الكواكب قبل وبعد الثورة الجاليلية. إن ما حدث عندئذ هو أن أولئك الذين صدقوا التنظيم الجديد، وأولئك الذين قاوموه "استجابوا لنفس المثير بواسطة وأوصاف وتعميمات متنافرة". [نفسه، ص.267] وتعتبر هذه الوضعية صعبة ومعقدة، ذلك أن العلماء يفصحون عن أفكارهم بواسطة لغات ذات دلالات مختلفة، هي بمثابة شرط أساسي لكل تواصل ممكن "فليس باستطاعة عالمين اللجوء إلى لغة محايدة يستعملاها بنفس الطريقة، وتكون معبرة عن نظرية كل واحد منهما أو حتى عن النتائج التجريبية المترتبة عن هاتين النظريتين". [نفسه].

إن عدم قابلية التحديد تعني وصف الوضعية التي يتم في إطارها الانتقال من نظرية إلى أخرى، وذلك عندما يحدث وبشكل متزامن أيضا تحول في معنى الكلمات المستعملة وكذلك في شروط تطبيقها. لكن عدم

قابلية التحديد لا يعني بأن الأمر لا نظير له، وهو ما شدد عليه كـون، إذ أن قابلية مقارنة النظريات المتنافسة، باعتبارها أعضاء جماعـات لغويـة مختلفة، بترجمة هذه اللغات. وتسمح الترجمة، التي تنبع صعوبتها من كـون "اللغات تعمل على تفصيل العالم بطرق مختلفة ونحن لا نمتلك أية وسـيلة لسانية فرعية تعيده إلى وضعه وتسمح بفهم المنظور المنـافس". [ضمـن لكاتوس وموسغراف، 1970،ص.268. وفي هذا الإطار، يستشـهد كـون بأفكار كوين Quine في الموضوع].

وعند هذا المستوى، تعتبر الترجمة عنصرا هاما بالنسبة لاستراتيجيات الإقناع والاعتناق. وبالرغم من إمكانية تبـني نظريـة جديـدة بـدون الانتساب إليها، حيث يتم التموقع أمامها، مثل التموقع أمام لغة أجنبية إلا أن كون يرى مع ذلك، أن ما هو أساسي ضمن نتائج التحولات العلمية، يحصل في عملية الاعتناق. لكنه يرجع بالكاد إلى هاته العملية، ماكثا عنـد عتبة جانب يعترف بانبثاقه: "إن تجربة الاعتناق التي قارنتها بتغير وجهـة النظر في الشكلانية، تظل قائمة إذن في صميم العملية الثوريـة. وهنـاك أسباب وجيهة لصالح هذا الاختيار، تقدم لنا مبررات الاعتناق والمنـاخ الذي يكون أكثر قابلية لحدوث بنقط الانطلاق من أجل إعـادة تنظيـم العمليات الذهنية المتضمنة في كل اعتناق، هذا بالرغم من استحالة تبيانهـا في هذا المستوى. فلا الأسباب الوجيهة ولا الترجمة، تشكلان الاعتنـاق، ويجب علينا تفسير هذه العملية بالذات، كي نفهم نوعا أساسيا من التغـير العلمي" [كون، 1972، ص.204]. إن أفكـار كـون تتضمـن، وعلـى مستويات مختلفة، إيحاءات عديدة بالنسبة للفلسفة: فهي توحي بإعـادة صياغة التناقض الشامل القائم عادة بين الفلسفة والعلـم؛ وتوحـي إلى

الفلسفة أنه من غير المفيد اتباع نموذج علمي، كيفما كان نوعه، مدافعة عن تميز جديد للنشاط الفلسفي متولد ذاتيا. إن هذه النقط قد تستدعي اهتماما خاصا، لكننا لن نشير هنا إلا لبعض الجوانب، وهي تلك المتعلقة بفهم النشاط الفلسفي من حيث هو نشاط بلاغي، يستخدم أدوات من طبيعة حجاجية وانزياحية. وسنتوقف عند تلك الأدوات التي تفسر هذه الخاصية البلاغية كبعد مطبوع ومشبع بالصراعات التي يستحيل تجاوزها عادة، والتي تنتشر عبر لغات وسياقات متأثرة بتاريخية مشتتة لكنها مستمرة.

إن أطروحات كون تدعونا إلى رؤية أخرى للفلسفة، رؤية لم تعد تستند على ما كانت الفلسفات ولازالت تزعم بأنها إياه، بل تعبر في آخر المطاف عما كانت عليه الفلسفة ولازالت في الحقيقة. وتمتلك هذه الخطوة بعدا اكتشافيا كبيرا، رغم كونها وصفية فحسب. ذلك أن الأمر المثير للتساؤل ليس هو تطبيق الشبكة المفاهيمية التي اقترحها كون، على مجال الفلسفة، بل الاستفادة من الحدس الأساسي لهذه الأخيرة، وبصيغة أخرى، من حدس استنطاق الصورة الذاتية التي تنتجها مادة تخصصية من تلقاء ذاتها، حدس مساءلتها في حركة تناوبية بين جوانيتها وبرانيتها.

طبعا فإن البناء المفاهيمي المقترح في مؤلف "بنية الثورات العلمية" ليس ملائما في تفاصيله، للنشاط الفلسفي. فنحن لا نجد فيه العلامات المميزة للتقابل بين النشاط العادي والنشاط غير العادي، ولا حتى الجانب الذي يمكنه تعيين هذه النماذج، بل إننا لا نجد حتى الخصائص الأساسية لانبثاق الأزمات أو بروز الثورات.

لكن الفلسفات تتوفر على مزاعم نمذجية، وهنا مصدر الصراعية الخاصة بالمجال الفلسفي، وهي صراعية داخلية لا يمكن التغلب عليها. ومرجع ذلك بالضبط، هو كون هذه الفلسفات لا تتوفر على الإمكانيات لتلبية هذه المزاعم.

إن النموذج العلمي قد منى الطموح الفلسفي، خصوصا في مجال الحداثة، بالحصول على شكل أنموذجي. لكن مثل هذا الطموح أبان، منذ الديكارتية والنزعة النقدية إلى الوضعية المنطقية، عن عدم قدرته على تجاوز مستوى المشروع أو البرنامج، كي يصبح تصورا فعليا مشتركا من لدن كل أعضاء الجماعة.

وكما أوضح رورتي Rorty في كتابه L'homme spéculaire [الإنسان المتأمل] فإن الابستيمولوجيا التي تماهت معها الفلسفة في جزء كبير منها، قد أبانت بما فيه الكفاية، عن مسار هذه الإرادة المتجددة باستمرار والفاشلة على الدوام.

وعلى هذا الأساس، فإن استحالة إقامة نماذج فلسفية، تنبع من كون "بروتوكولات" معالجة المشاكل ومعالجة "حلولها" هي نفسها عناصر للصراع بين الفلسفات. فكل فلسفة تنجز عتادا بلاغيا خاصا بها، وبالقدر الذي يضمن تميزها، فإن هذا الأخير يرسم أيضا، وبشكل متزامن، حدود التقبلية Acceptabilité، بل وحتى المعقولية intelligibilté، داخل الجماعة الفلسفية.

وهنا يبرز كل ما يتضمنه الموقف الوصفي لما هو فلسفي، من حتمية تحد مجاله، وتموضعه في مفترق الدينامية الخاصة بتقليد الجماعة وحياتها التعددية، وتسجله ضمن موروث بعض الكلمات والعبارات وضمن تعقد ألعاب اللغة، حيث يتجلى بشكل صراعي.

القسم السادس عشر:

- العقلانية و النزعة النسبية.

- القبولية العقلانية ، الموضوعية و التضامن : الموقف الإثنومركزي .

يمكن لنظرية النماذج (البراديغمات) أن تشكل عنصرا هاما في فـهم هذه الحالة التراعية، رغم التحفظات التي تم التعبير عنها سابقا. و من حقنا أن نعتقد أن الفلسفة - تظهر بمثابة نماذج صغيرة الواحد منـها يقصـي الآخر، منتجة مشاكل متميزة و مبلورة حججا متباينة أو متعارضة، حـتى وإن كان من غير الممكن التعرف على النماذج الـتي سـتحدد المجـال الفلسفي في حد ذاته - لنلاحظ على سبيل المثال استحالة قراءة أنموذجية لتاريخ الفلسفة. يكفي التفكير مثلا في مواجهات نيتشه لهيجل و كارناب لهايدجر وديريدا لسورل، لنملك فكرة دقيقة بما فيه الكفايـة لوضعيـة كهذه، هكذا يكتسي مشكل عدم قابلية التحديد قوة ملاءمـة فلسـفية خاصة يجب علينا توضيحها.

لقد انتظم و نما الحوار بصدد اللامحدودية باعتبارها نقاشا أساسـا حول مفهومين هما مفهوم العقلانية و مفهوم النسبانية. هذا مـا بسـطه بوضوح بوتنام Putnam مثلا، والذي يليق بنا أن نعود إلى أفكـاره. ففـي

كتاب Reason, Truth and History، يحدد بوتنام لنفسه هدفا أساسيا هو تحرير الفكر من بعض الثنائيات التي تحاصره. فهو يؤكد على الانفصال بين التصورات الذاتية و الموضوعية للحقيقة و العقل باعتباره الانفصال المركزي و الأكثر أهمية من ضمن كل الانفصالات الأخرى: إذ أنه يؤدي بالمدافعين عن نظرية الحقيقة - المطابقة إلى إعلان أنفسهم المدافعين عن الموضوعية، معتبرين كل ما يوجد خارج هذا التمفصل ذاتيا ونسبيا. ومن جهة أخرى يؤدي هذا التصنيف إلى إظهار أهمية القاعدة الذاتية للنظريات و التصورات النظرية و الايديولوجيات .

يعتقد بوتنام في إمكانية صياغة نظرية للحقيقة تصالح هذين الموقفين معا - ولهذا الغرض يعلن انتماءه للدرس الكانطي، الداعي إلى القطيعة مع نظرية التطابق التي يمثلها، بدون أدنى تنازل لأي من متغيرات النزعة الذاتية. إن أطروحة بوتنام تحدد كما يلي: "توجد علاقة وطيدة بين مفهومي الحقيقة و العقلانية، وبصفة واضحة، المعيار الوحيد لكي يكون حدث ما حدثا هو أن يكون مقبولا عقلانيا" (بوتنام 1984 ص 8). يتعلق الأمر إذن بربط الصلة بين الحقيقة و العقلانية، وذلك بالتقريب و التمييز بينهما في نفس الوقت. إن تصور العقلانية الذي يدافع عنه بوتنام يدعي تجنب صلابة تصور لاتاريخي، "قانوني" من جهة، وكذا تجنب تصور أكثر مرونة و نسبية. يتعلق الأمر هنا بالثنائية الثانية التي يجب تجنبها. لكن ليس هذا كل شيء. حيث يجب أيضا الأخذ بعين الاعتبار، ضد الميراث الوضعي، أن الأمر يتعلق بنفس النوع من العقلانية التي نجدها سواء في العلوم أم خارجها. هذا ما سيدفع بوتنام إلى اقتراح تصور العقلانية في

علاقة متينة مع تصور الخير والحقيقة في صلة بـــ"القيم"، وهي الفكرة التي ستمنح لثنائية النظريات التطابقية و النظريات الذاتية في مجـــال الحقيقـــة، ثنائية الأحداث و القيم .

يأخذ بوتنام مشكل الإحالة بمثابة نقطة انطلاق ، و يتساءل عمـــا يجعلها ممكنة، ثم يشك تحت يافطة "السحري" -لأنها تفترض بأن التمثـــل الذهني سيمثل موضوعه بشكل باطني، في الكثير من نظريات الإحالـــــة، سواء لما تؤكده بصدد التمثلات الذهنية أو ما تقولـــــه عـــن التمثـــلات الفزيقية. و بعد العودة إلى عدة "تجارب للفكر" وكذا مناقشـــة مختلـــف الأطروحات المهمة بصدد هذه المسألة.(مسألة كوين حـــول "لاتحديـــد الإحالة" أو مسألة كريبكيه حول "المثيرات الصلبة") يأمل بيتنام في بلـــورة ضرورة هجرة الفكرة القائلة: "إن الكلمات توجـــد في علاقـــة نصـــف تشكيكية مع الأشياء و مجموعة أشياء (مستقلة عن الخطـــاب)" (نفســـه ص53). و الحالة هذه ما هو أثر هذه الأطروحة على التصورات حـــــول الحقيقة والعقلانية؟ إن المسألة تتعلق في هذه النقطة بالتمييز الـــذي نريـــد إقامته بين تصورين: بين النزعة الخارجية التي تؤكد على أن العالم يوجـــد بشكل ثابت و باستقلال عن عقل الإنسان و أن الحقيقة هي ضرب مـــن العلاقة المناسبة بين نظامين، نظام الكلمات و نظام الأشياء، و بين النزعـــة الداخلية التي تجعل إمكانية كل مسألة حول العالم و الأشياء -على عكـــس ما سبق - تابعة للوضعية النظرية التي تكون أفقها. في هذه الحالة، لا تعـــود الحقيقة إلى أية علاقة تطابقية، إنما تعود إلى الانسجام الذي بين المعتقـــدات من حيث هي كذلك من جهة و بينها و بين العالم الذي تقدمه لنا مـــــن

جهة أخرى: الحقيقة هي "ضرب من الانسجام المثالي لمعتقداتنا فيما بينها و بين تجاربنا كما هي متمثلة في نظام معتقدنا" (نفسه ص61).

إن أطروحة بوتنام حول مشكل الإحالة، توجهه نحو المنظور الثاني. فحتى التصور الأكثر مرونة من التصور البراني الذي يمر من التطابق الضروري فيما بين الأشياء و الكلمات، إلى التطابق في السياق لا يشرح، في المثال الذي يقدمه بوتنام، الاعتقاد الذي يقول بوجود إلكترونات، حينما تكون هذه الأخيرة في الكتب لا في الأشياء، وهي إحالة تحذف ذاتها في استعمال اللغة: "فالموضوعات التي تشكل السبب الأساسي في معتقداتي، بصدد علاقة ما ، يمكنها ألا تكون إحالات هذه العلامة"(نفسه ص63). إن النزعة الداخلية تأتي بحل المشكل لأنها تحطم التطابق الباطني مع الموضوعات في نفس الوقت الذي تسمح به بفهم "أن علاقة ما مستعملة فعلا بطريقة ما من لدن جماعة من المستعملين يمكنها أن تتطابق وموضوعات خاصة في الإطار المفاهيمي لهؤلاء المستعملين "فالموضوعات لا توجد باستقلال عن الإطارات المفاهيمية. نحن من يقطّع العالم إلى موضوعات حينما ندرج هذا الإطار الوصفي أو ذاك. و مادامت الموضوعات و العلامات كلاهما داخلين في الإطار الوصفي فمن الممكن القول ما الذي يطابق من" (نفسه ص64). و هكذا يمكن أيضا للنزعة الجوانية أن تسمح بمعالجة المشكل الابستمولوجي لعدم التلاؤم المفاهيمي للنظريات "المتطابقة" مع التجربة .(نفسه ص 85/86).

لكن، ألا تقترب هذه النزعة الجوانية للانسجام من النزعة النسبية التي تدعي رفضها؟ لا، بشرط ألا نخلط تعادل النظريات برفض إحالة

المفاهيم على الأشياء ، بأستقلال عن كل بناء مفاهيمي. هكـــذا تـــدرك الحقيقة باعتبارها قبولية عقلانية، و كل من الإنسجام و القبول يشـــكلان لدى بوتنام عناصر أساسية تندرج في البيولوجيا و في الثقافة الإنســـانيتين، و يجعلان الموضوعية ممكنة من حيث هما كذلك: فهما "يحددان نوعا مـــن الموضوعية، الخاصة بنا. حتى وإن لم يتعلق الأمر بالموضوعية الميتافزيقيـــة، الخارجية. الموضوعية و العقلانية الإنسانيتين هما كل ما نملك، وهذا أفضل من لاشيء"(نفسه ص 67).

لكن لا يجب أن نماهي بين الحقيقة و القبولية العقلانية، لأن الحقيقـة هي خاصية القضايا، الأمر الذي ينطبق على حالة التبرير. في هذا الأخـــير تنقش آثار الزمن، وآثار المؤلف، علاوة على آثار التفاوت، الشيء الـــذي لا ينطبق على الحقيقة. يجب إذن التمييز بينهما، هذا ما يقوم به بوتنـــــام مقترحا أن تدرك الحقيقة بمثابة أمثلة للتقبلية العقلانية. وهو تصور يقـــوم على فكرتين: "الأولى هي أن الحقيقة مستقلة عن التبرير هنا والآن، لكنـها ليست مستقلة عن كل تبرير. ذلك أن إقرار صدق قضية ما معناه الإقـــرار بإمكانية تبريرها. والثانية يجب أن تكون الحقيقة ثابتة أو "متلائمة". فـــإذا أمكن "تبرير" قضية و نقيضها، حتى ولو كان ذلك في ظروف مثالية، فـلا يغدو للأمر من معنى أن نقر لهما بقيمة الحقيقة" (نفســـه ص68). هكـــذا تصبح الحقيقة و العقلانية مفهومين ليس فقط متقاربين بل و متمفصلـــين أيما تمفصل: ذلك لأن الحقيقة تفترض معايير القبولية العقلانية و الملائمـــة، التي تشكل بدورها أفق عقلانية الإنسان: و بما أنه يسمح لنا الحديث هنـا

عن تصوراتنا كما نتحدث عن تصـــورات مختلفـــة للعقلانيـــة ، فـــإن بوتنام Putnam يوحي بوجود مفهوم فاصل للحقيقة المثالية" (نفسه ص239).

كما رأينا ذلك في القسم السابق، يقدم بوتنام putnam اعـــــتراضين على مفهوم عدم قابلية التحديد هذا: إنه مفهوم يدحض ذاته ويـؤدي إلى الترعة النسبية. إلا أن صلابة هذه الاعتراضات تتوقف على اعتبار عـــدم قابلية التحديد في معناه المباشر، و كأنها ترادف ما لا يمكن ترجمته، والحال أن هذا الترادف إذا كان موجودا لدى فايربوند فإن وجوده لدى كـــون يبقى مشكوكا فيه، خاصة إذا استحضرنا توضيحات "خاتمة مؤلفه": بنيـة الثورات العلمية. إن تماهي عدم قابلية التحديد بما لا يمكن ترجمتــه هــو الذي يفسح المجال لفكرة تنازع كلي و أعمى بين النماذج، وهو الـــذي يسمح باستنتاج لافائدة كل نقاش و استحالته. لكن، حتى ولو اعتبرنا أن عدم قابلية التحديد يتضمن ما لا يمكن ترجمته فمن الممكن أن نتـــأتى إلى فهم مخالف (وأقل جذرية) للوضعية. يكفي الأخذ بعين الاعتبار أن مـا لا يمكن ترجمته لا يعدم كل تعلم وهو الشرط الوحيد المطلـــوب ليصبـح النقاش فعلا ممكنا كما يؤكد ذلك رورتي (1990 رورتي ص 67/65، نفـس الطريق يدافع عنه في نص 1990 بعـــنوان: عدم قابليـــة التحديد في العلـم و إمكانية الحجاج، رغم أنه يوجد في أفق مرتبط بالحجاج ارتباطا وثيقا). إن هذا الانعطاف يتمركز حول موقفين، موقف دافيدسون الذي يعتقـــد أن الحقيقة لا تشير إلى علاقة بين الخطاب و العـــالم (دافيدســـون 1986) وموقف رورتي الذي يقضي أن استعمال لفظ الحقيقة يكـــون مرتبطـــا بالمعتقدات التي نملك في لحظة ما. هذان الموقفان لا يؤديان قطعا إلى نسبية

الحقيقة إنما إلى ابتذالها، الشيء الذي يسمح لها بالتأكيد علـــى أن "كـــل ملفوظ لم تتح له فرصة الاستعمال أبدا من أي كان، يمكنه أن يحـــال إلى العالم الذي نعتقد في وجوده حقا" (مثلا عالم الإلكترونات أو غيره).

لكن هذا التأكيد ليس هو النتيجة المتنازع حولها -كما كان الأمـــر لدى بوتنام - للنظرية الكوبرنيكية الجديدة الخاصة بالإحالة. فهو تـــأكيد مبتذل شبيه بذلك الذي يرغم كل من أرسطو و غاليليو على مواجهـــــة محكمة معتقداتنا الحاضرة قبل أن نستطيع "نعت ما قالـــه هـــذا أو ذاك". (رورتي 1990 ص69).

لكن ما معنى محكمة المعتقدات؟ هل هي مادة بديلة، هل هي نسخة براغماتية من محكمة العقل ذي الترعة النقدية؟ أنها ندعي بالأحرى إعـــادة صياغة مجموع النوايا المرتبطة بالترعة النقدية بصفة عامة؟ يبدو أن الفرضية الثانية هي الأهم، و نحوها تتوجه نصوص رورتي، خاصة ذلك النص الذي بدأ في بلورة الصلات التبادلية بين التضامن و الموضوعية؛ بعبارة أخـــرى، التبادل من جهة بين إبراز قيمة الاندماج في الجماعة و المصلحة المتعلقـــة بمختلف ممارساتها، و من جهة أخرى إبراز قيمة ما هو خـــارج الحيـــاة الجماعية و المصلحة المتعلقة بما هو متعال عنها. هذا البديل يحتوي علـــى جانبين متداخلين تأويليا: الأول سردي يتعلق بتاريخ الفلسفة، و الآخـــر برنامجي يخص مستقبل الفلسفة. بالنسبة للجـــانب الأول يعـــترف رورتي بالتأكيد التدريجي للموضوعية في التقليد الغربي على حساب التضـــامن، وهو ما تجلى في بداية الأمر مع التعريف الأفلاطوني لما هو عقلي. يختـــار التعريف الأفلاطوني هذا المعرفة بدل الرأي، و الواقع بدل الظاهر، مثـــيرا

الفكرة القائلة "على البحث العقلاني أن يظهر مجالا لا يصل إليه غير العارفين إلا لماما ، حتى أنهم يشكون في وجوده» (رورتي 1983 ص924).
إن فكرة كهذه أضحت نموذجا في القرن 18، خاصة بفضل تحويل الفيزياء إلى أنموذج، لا يهم النشاط الثقافي فقط بل بطال أيضا العمل الاجتماعي و السياسي. نلاحظ إذن تكريسا لأمثلة الجماعة التي رغم إبعاد سماتها الأكثر تجسيدا، ورغم التوجهات التراعية، ورغم خصائصها، فإنها تتأكد باعتبارها مشكلا متميزا لطبيعة إنسانية لا تاريخية قطعا. يمكن تحديد هذا التوجه بصفة إجمالية بوصفه توجها واقعيا يتسم بثلاثة مواقف متلازمة: تبني نظرية الحقيقة -التطابق، الدفاع عن "الترعة التبريرية الابستمولوجية والتعريف المعياري للعقلانية باعتبارها تتأسس على معايير.

إن نموذج رورتي الذي يصله بتعريفه للترعة البرغماتية و الذي بواسطته يحاول إدراك الفلسفة المستقبلية هو نموذج من نوع آخر كلية: فكل نظرية للحقيقة فيه تغدو عبثا، و تجعلنا نتخلى بالتالي عن الطموح الابستمولوجي الذي يقتضي تقويم العلاقة بين الأفكار و العالم، ويتحول مشكل العقلانية إلى سؤال للحدود لا للمعايير. بعد إعادة الصياغة هذه تنحاز البرغماتية إلى الفكرة القائلة: " لا يجب أن ننظر إليها ببساطة كهوة تفصل بين الواقعي حقا و الممكن الأفضل. من وجهة نظر براغماتية، فالقول أن ما نعتقده بطريقة عقلانية بالنسبة إلينا يمكنه ألا يكون حقيقيا، لا يعني سوى أنه سيكون دوما من الممكن أن يتوفر أحدنا على فكرة جيدة، وأن هناك دوما مكانا لاعتقاد معدل، ذلك لأنه يمكن أن تتقدم دائما أحداث جديدة أو فرضيات جديدة أو لغة كلها جديدة حتى."

(نفسه ص 924). من هنا يتحول مشكل العقلانيــة إلى مســألة حــدود مادامت الموضوعية تخضع للتضامن، متماهية مع دائرة الجماعة إذن، حيث لا يمكن التمييز فيما بين الرأي و المعرفــة إبســتيمولوجيا، و يصبحــان كيفيات للاتفاقات المحصل عليها في إطار الجماعة. هكذا يتــم تعويــض المقاربة الابستمولوجية "التبريرية" للعقلانية بتصور إثنومركزي؛ لكن قبــل الذهاب بعيدا في فهم هذا التصور و فرضياته و نتائجه، يجب الانتبــاه إلى مشكل آخر يفرض نفسه كلما تم هذا التعويض: إنــه مشــكل النزعــة النسبية. إذا كانت انتقادات النزعة النسبية تشكل ثابتا في تاريخ الفلســفة فإنها ستتحول إلى مكان خاص للفكر المابعد-كانطي، حيـــث حــاول هوسرل كما نعلم إعطاءها صيغة أخيرة، منطقية ونهائية. إن البديل الــذي رسمه رورتي يجبرنا على اعتبار هذه الوضعية من جديد، وعلى تمييز مختلف معاني لفظ النزعة النسبية على الخصوص إذ عادة ما تكون مختلطة بمفــهوم سهل النقد و لا فــائدة فيــه. يمكــن نعت هذه المعــاني بالمشــترك، والنزعة التبريرية و البراغماتية: فالنزعة النسبية المشتركة تدافع عن التعــادل المعمم للمعتقدات و الاقتناعات النظرية منها و العملية. و النزعة التبريريــة تدافع عن اشتراك مفهوم الحقيقة و ذلك بوضع إمكانيــة وجــود عــدة خطاطات تبريرية، أما النزعة النسبية البراغماتية فتقترح بصــدد الحقيقــة وكذا العقلانية وجوب اتخاذ موقف وصفي أساسا تجاه "عمليات التــبرير المألوفة التي يستخدمها مجتمع ما - مجتمعنا- في هذا المجال من البحــث أو ذاك" (نفسه ص 926، راجع حول هذه النقطة أيضا رورتي 1982 الفصل9). ويكتمل هذا المنظور الخاص بعدة حواشي تدافع ، من حيث هي عنــاصر

حاسمة، لصالح التخلي عن لفظة الترعة النسبية، المتأثرة بما فيــه الكفايــة بالمعنيين الآخرين، و تنادي بتبني مفهوم الإثنومركزيــة. تنحصــر هــذه الحواشي في أربع أساسا: 1- التصور البرغماتي للترعة النسبية، لا يدعــي تأكيد ذاته كمقابل مناسب لطبيعة الأشياء بشكل صارم. 2- إن استعمال لفظة "الحقيقة" هو نفسه الذي يمكن أن يضمن تواطئه انطلاقا من اللحظة التي يفهم فيها ببساطة باعتباره لفظا عاما للموافقة"(نفسه ص 962) "يــدل على نفس الشيء في كل الثقافات" - مثله في ذلك مثل الألفاظ "هنــا"، "جيد" ، "أنت" الخ - طبعا، يضيف رورتي، إن هوية الدلالــة تكــون متلائمة مع تنوع الإحالات و تنوع عمليات تعيين الألفاظ" (نفسه). 3- رفض اعتبار وجود طبيعة داخلية للحقيقة ، وإذن رفض بلورة أية نظريــة للحقيقة. 4- أخيرا ننتقل من مجال إبيستمولوجي إلى مجال أخلاقي، حيث يتحدد تقويم التعاون فيما بين الناس، و هذا الانتقال يتطلب توضيحا عــبر استدعاء مختلف السياقات. وحاصل الكلام أن "الحقيقة و المعرفة بالنســبة للبراغماتية لا يشكلان (...) إلا امتنانا لهذه المعتقدات التي نظن أنها مبررة بما فيه الكفاية، وأن أي تبرير إضافي لا يمكن اعتباره مطلوبا الآن. حســب رورتي، لا يمكن للبحث المتعلق بطبيعة المعرفة إلا أن يأخذ شكل بحــث سوسيو - تاريخي حول الطريقة التي بها حاول العديد من الناس الوصــول إلى اتفاق حول ما يجب الاعتقاد فيه. (نفسه ص 928).

هكذا تغدو المسافة الفاصلة بين البراغماتية و الجوانية لدى بوتنــام أكثر وضوحا. فبفضل وساطة إمكانية التعلم، تم فتح طريق بــين مــا لا يمكن ترجمته و ما لا يمكن حده. من جهة أخرى تم تحييــد الانتقــادات

الإجمالية لنزعة النسبية بواسطة موضعة النزعة الإثنومركزية. لكن هنـــاك أيضا نقطة توضح جيدا رهان هذا النقاش: يتعلق الأمر بمسألة العقلانيـــة ومعاييرها. لقد عارض بوتنام في تحليلاته للعقلانية، ما أشار إليه تحت اسم التصورات المعيارية للعقلانية. في ضوء هذه العلاقة "تعرف المعايير المؤسسة ما هو عقلانية و ما هو ليس كذلك" (بوتنام 1984 ص 126). وبالتالي "مـا يمكن التحقق منه عقلانيا لن يكون إلا ما هو قــابل للتحقــق معياريــا" (نفسه). المستهدف هنا هو النزعـــة الوضعية، وبهذا المعنى يعد نقد بوتنـام لهذه النزعة عندما يعيب عليها طابع الدحض الذاتي نقدا قاطعـــا: مـــا أن يصبح المعيار ملفوظا حتى يتحطم هذا الملفوظ ذاتيا من جراء ذلك. أمـــا فيما يخص البراغماتية فالوضعية مغايرة كلية، لأن العقلانية فيها تمفصـــل ذاتها على الجمـــاعة و عـــلى ســيرورات بلـــورة و ترسب الأفكـــار والاقتناعات. إن الإثنومركزية تطالب بمنظور شمولي للمعرفة، يقطع مع ما يسميه رورتي بالخطأ الديكارتي و الذي "يقضي برؤية الأكسيومات هنـــا حيث لا وجود إلا للعادات المشتركة و أخذ الملفوظات التي تلخص هـــذه الممارسات" (رورتي 19830ص 930). بتجنبنا لهذا الخطأ، ننفلـــــت مـــن النموذج الهندسي الذي يدعي وجود عناصر أكســـيومية في الممارســـات الجماعية و الثقافية تحدد عدم انسجامها بنيويا. هكذا فإن الانحلال الكلي لمسألة معايير العقلانية يزداد أكثر فأكثر.

وعلى كل حال، فالتبادل الحاصل بين الموضوعية و التضامن يناسب أكثر البدء في بناء استراتيجية بدل إرساء برنامج، يتعلق الأمر باستراتيجية ضد كل برنامج. يرمي هذا الأفق التبادلي إلى خلق مشاكل جديدة أساسا

و إلى إرساء فضاء جديد للأشكلة. بتمييزنا بين الإثنومركزية و النزعة النسبية و تبنينا لمنظور سياقي للعقلانية يغدو من الممكن ترسيم فهم جديد لهذه الموضوعات باقتراح أن ملاءمتها الفلسفية تتوقف أساسا لا على تأسيسها النظري وإنما على تمفصلها العملي لتصورات المجتمع ولصور الجماعة التي نعتبرها بمثابة صور أفضل.

و كما يقول رورتي "إن الابتهال الطقوسي لضرورة تجنب النزعة النسبية يمكن أن يفهم أساسا بمثابة تعبير إلى الحاجة في حفظ بعض العادات من الحياة الأوربية المعاصرة. إنها عادات تغذيها الأنوار و تبررها أيضا بمساعدة العقل المدرك بوصفه قدرة إنسانية عبر -ثقافية للتطابق مع الواقع و ملكة يتوضح استعمالها وامتلاكها بالخضوع لمعايير بائنة. فالسؤال الحقيقي الذي تطرحه النزعة النسبية هو معرفة ما إذا كان من الممكن تبرير هذه العادات الثقافية و الاجتماعية و السياسية بتصور للعقلانية من حيث هي تصرف بدون معايير وبتصور برغماتي للحقيقة" (نفسه ص933). لا يمكن للجواب إلا أن يكون إيجابيا، انطلاقا من اللحظة التي توجد فيها في إطار دائرية الإثنومركزية. هذا يعود بنا إلى افتراض محايثة اللغة للممارسات الجماعية و استحالة تجاوز السياق الذي يعتمل فيه، ذلك أن النزعة الإثنومركزية تضع حدودا لادعاءات التبرير، مقسمة النوع الإنساني إلى زمرتين: أولئك الذين يجب أن نبرر اعتقاداتنا أمامهم والآخرين. تتضمن الزمرة الأولى -الإثنية - أولئك الذين يقتسمون معنا معتقداتنا لجعل الحوار ممكنا و مثمرا. بهذا المعنى فكل واحد منا يعد إثنومركزيا عندما يساهم في نقاش واقعي، ولا يهم مقدار البلاغة الواقعية

بخصوص موضوعية خطابه" نفسه ص936). سنكون بفضل معطيات هذه البراغماتية المجددة في مستوى فهم الترعة الفلسفية دون حشرها في نوع التراع الخاص بالعلم ودون سجنها في عدم قابلية التحديد الانطوائية بمعنى ما. وإذن يتلاقى التصور الإثنومركزي مع المنظور التساؤلي: فما يرفضه الاقتصاد التساؤلي تحت شارة نزعة القضايا هو بالضبط السيطرة التدريجية للرغبة في الموضوعية وكذا الادعاءات التبريرية الشاملة التي تدقق و تشيد إشعاعها، بعبارة أخرى، إذا كانت التراعية من مستوى براغماتي فإنها أيضا و في نفس الآن من أصل تساؤلي.

فالفلسفة حين نجابهها بأطروحات كون حول النشاط العلمي، ليست مادة قابلة للنمذجة إجمالا. ولا تخضع "للمنطق" الذي رسمه كون، إنها ليست مادة خاضعة للأنوذج المقبول عامة حيث لا ننخرط في نموذج ما إلا بعد مرحلة أزمة طويلة، وهي لحظة يجب أن تتكون فيها فعاليتها حسب سجل مخالف، خاصة تلك اللحظة التي تفسح فيها المجال في أحسن الحالات لثورة أو لإرساء أنموذج جديد. فالفلسفة، على عكس ذلك، توجد مخترقة بمختلف التوجهات، ذات الطوح الأنموذجي الذي تمنع نزاعيته الخاصة -وهي من طبيعة سانكرونية و ليست دياكرونية كما هو الشأن في العلم- من تمكين هذا المطمح، لأن تأثيرها يمارس على تحديد المشاكل و طريقة معالجتها. هكذا فالتعدد الفلسفي يبدو مفارقا بمعنى ما، لكنه شبيه بالوجه الآخر للأحلام الأنموذجية للفلسفات.

القسم السابع عشر:

فلسفات نسقية وأخرى لا نسقية .
النزعة الخلافية و نزعة التراضي .

أمن الممكن منذ الآن، بسط تماثل مفيد بين اختلافات أنظمة العلم كما بلورها كون و بين الفعالية الفلسفية؟ هذا التماثل مهم بدون شك، في فهم انبثاق جدة و تحوّلها النظريات إلى مذاهب. ففي هذا الاتجاه يجب الإبقاء على التمييز المقترح من لدن رورتي بين ضربين من الخطاب: الخطاب المألوف و غير المألوف: "ينتمي الى الخطاب المألوف كل ما يعلن عن ذاته على قاعدة مجموعة اقتناعات محصلة، تملي ما يشكل مساهمة ملائمة، وما يشكل جوابا على سؤال، وما يشكل حجة راجحة لهذا الجواب أو ذلك -أو نقدا حاسما لهذا الأخير- و يكفي أن يتدخل شخص ما يجهل هذه الاقتناعات أو يرفضها في نظام هذا الخطاب لكي ينبثق خطاب غير مألوف"-(رورتي 1990 ص335).

ينتمي هذا التمييز إلى إعادة تعريف للتأويلية، ولأجزائها، خاصة منها تلك المتعلقة بتعريف تعارضها تجاه الإبستمولوجيا، والتي لا يجب أخذها بعين الاعتبار هنا (نفسه ص 349/393). المهم هو الطريقة التي يمثل بها التعريف فيما بين الخطابات المألوفة و تلك غير المألوفة، هناك حركتان متمايزتان للتراعية الفلسفية، الأولى ترمي إلى إخفاء هذه التراعية أو إلى

تجاوزها و الثانية تدعي تقويتها. و التعبير الأكثر وضوحا عن ذلك نعثر عليه في الاختلاف بين نوعين من الفلسفات: الفلسفات النسقية و غير النسقية. و برفضهما للممارسة العادية للفلسفة يتميز هذان النوعان من الفلسفة بالسمات التالية: المشاريع النسقية تساهم في إيجاد توجهات فلسفية جديدة معززة مؤسساتيا، إنها تقوم بمهمتها بطريقة بناءة في حدود أشكال اعتيادية للأشكلة و الحجاج، و مرجعها في ذلك النموذج العلمي. أما المنظورات غير النسقية، فيبحث عن هدم بناء كل مدرسة وتعطيل كل أشكال الاندماج المؤسساتي، وكذا استقرار كل إحالة للمادة العلمية الحامية، مستعملة لهذا الغرض بمثابة رد فعل، لغة مجازية في كليتها و خطابا عجيبا. إن الزمن الذي يؤثر في هذين النوعين من الفلسفة ويعبئهما، هو زمن حاسم ما في ذلك شك، لأن الفلسفات النسقية ترمي من جهة إلى اللازمنية ومن جهة أخرى تنحصر الفلسفات اللانسقية في كونها معاصرة. من هنا يتولد صنفان من التراعية: في الحالة الأولى تكون التراعات مؤقتة، قابلة للحل بالتأكيد التدريجي على قاموس جديد وبانحطاط أو تآكل القاموس السابق، في الحالة الثانية تتقوى التراعية وهدفها الاحتلال الفعلي لما لا يمكن تحديده.

من الفلاسفة النسقيين يمكن أن نعد كانط، هوسرل، أو راسل، أما اللانسقيين فنذكر كيركجارد و نيتشه، أو كذلك فيدجنشتين و هايدجر، الذين كانوا نسقيين ثم تحولوا إلى لانسقيين. إلا أن حدود هذا المنظر الفلسفي حسب رورتي ليست دون صعوبات. هكذا فاختيار الطريق اللانسقي يضع الفيلسوف في موقع مفارق لأنه "من حيث هو فيلسوف

عليه أن يقدم حججا، إلا أنه يفضل تقديم جملة من المفاهيم دون أن يدافع عن كونها -أي هذه المفاهيم- تسمح لنا بولوج ماهية الأشياء (ولوج جوهر الفلسفة ذاتها على الخصوص)" (رورتي 1990 ص407). هذه الوضعية لا تنبع فقط من خرق القاعدة التي تتطلب دائما بشكل واضح أو مضمر، تبرير نظرية جديدة تجاه صعوبات النظريات الموجودة -من هنا الأفضلية اللانسقية لقيام حوار، بدل القيام ببحث- بل وأيضا من كون الفلسفات اللانسقية تتوجه إلى جمهور غير محدد بدقة بسبب إمحاء علاقتها بالتقليد وضعف صلاتها بجماعة معينة. بهذا المعنى، فالفلسفات اللانسقية تقبع دائما في تخوم ليس الفلسفة فقط بل وأيضا في المعارف الأخرى التي تحتضنها بطريقة انتقالية و تؤدي بالفلسفة إلى لعب لانهائي لا يمكن لأي أنموذج أن يمنحها شكلا نهائيا أو ثابتا .

في إطار هذا اللعب، على البلاغة الفلسفية أن تجابه إمكانيتين قصيتين بالأحرى: يتعلق الأمر بالنزعة الخلافية و نزعة التراضي. ما هو خلافي يبرز الاختلاف معتمدا على عدم قابلية التحديد الجذرية. أما نزعة التراضي فتؤكد على الهوية، محاولة بناء إمكانية تحديد عامة. ومؤخرا مع ليوطار أخذ الخلاف التراعي اسما خاصا هو "الخلاف" Différend. ذلك أن ليوطار و وفق أطروحاته حول شرط ما بعد الحداثة (راجع أعلاه القسم الأول، الفصل الثاني) -و التي أذكر منها فقط تلك التي تتعلق باستحالة تقديم ما وراء- الخطابات الباحثة عن المشروعية الآن و استحالة الدفاع عن الطموحات الفلسفية الشاملة - اقترح ليوطار في كتابه "الخلاف" تصورا خاصا جدا للغة و لاستعمالاتها. إلا أننا نعثر سلفا على بعض

العناصر المهمة لهذه الموضوعة في مؤلفه "شرط مابعد الحداثة" حيث نعثر على تحديد للسمات العامة لتصوره الخلافي. فعلا في هذا الكتاب "يكتشف" ليوطار فيدجنشتين و خاصة نظريته في لعبة اللغة. و ينهل منها الفكرة القائلة أن كل واحدة من "مقولات الملفوظات المتعددة يمكنها أن تتحدد بقواعد توضح خصائصها و الاستعمال الذي يمكن أن تقوم به، مثلما تتحدد لعبة الشطرنج بالضبط بجملة من القواعد التي تحدد خصائص القطع، أي الطريقة المثلى لتحريكها" (ليوطار 1979 ص22). و يضيف ليوطار لهذه النظرة عدة ملاحظات منها أن القواعد لا تمنع الشرعية لذاتها، وبدون قواعد ليس هناك من لعب ، وأخيرا كل ملفوظ يجب اعتباره بمثابة "لحظة داخل اللعبة" (نفسه ص23). بهذا التحديد لتصوره "لعبة اللغة " يصيغ ليوطار إذن مبدءا يضمر كل منهجيته و مفاده "أن نتكلم معناه أن نتعارك، بمعنى أن نلعب، وأن أفعال اللغة تنتمي إلى خلاف عام" (نفسه). والأهم في ذلك ، أن نفس المنهجية تبقى قائمة من كتاب "شرط ما بعد الحداثة" إلى كتاب "الخلاف"، و ما يبدو جديدا هو كيفية هذا الخلاف التراعي الذي يموضع مفهوم "الخلاف" .

لنذكر بالأسطر الأولى لهذا الكتاب: "عكس الخصومة Litige، الخلاف هو حالة نزاع بين طرفين (على الأقل) لا يمكن فضها بإنصاف، بسبب غياب قاعدة للحكم تكون مطبقة على حجج الطرفين. أن يكون طرف على حق ليس معناه أن الآخر على خطأ" (ليوطار 1983 ص9) الخصومة تنتهك قواعد نوع من الخطاب الذي تقبل به عادة، في أننا نعثر في الخلاف على مستويين من القواعد، فواعد المعيار و قواعد الموضوع

المعالج التي لا تتفق و لا تتلاءم فيما بينها. لهذا فالنتيجة في الحالة لأولى "أسف" و في الحالة الثانية "غلط". من جهة أخرى يقيم ليوطار تمييزا بين الجملة والخطاب، أو على الأصح بين أنظمة الجمل و أنواع الخطاب: الأنظمة الأولى تنتمي إلى فعاليات مثل البرهان، والوصف، والمعرفة، والتنظيم وللثانية فعاليات المعرفة و التعليم، و التبرير والتقويم و المراقبة. إن هذه الفعاليات الأخيرة هي التي تحدد وتوجه الفعاليات الأخرى، مؤدية إلى السؤال الذي يصوغه ليوطار على الشكل التالي: "تأتي الجملة. كيف نربطها بجمل أخرى؟ كل ضرب من الخطاب يقدم اعتمادا على قاعدته مجموعة من الجمل الممكنة، كل واحدة تنتمي إلى نظام معين للجمل. لكن ضربا آخر من الخطاب يقدم مجموعة أخرى ممكنة من الجمل الممكنة. هناك خلاف بين هذين المجموعتين (أو بين الأنواع التي تستدعيها) لأنهما متنافرتان. و الحال يجب "الآن" القيام بربط متسلسل، حيث لا يمكن لجملة أخرى ألا تأتي، إنها الضرورة أو لنقل إنها بمثابة زمن، ذلك لأنه ليس هناك من غياب للجمل، حتى الصمت جملة، وليس هناك من جملة أخيرة. ففي غياب نظام للجمل أو ضرب من الخطاب الذي يتمتع بسلطة شاملة للحسم ، ألا يكون من الضروري أن يؤثر الربط مهما كان سلبا في الأنظمة و الأنواع التي تبقى جملها الممكنة غير محينة؟ (نفسه ص 10).

لقد اقترح مانفريد فرانك تقاربا بين أنظمة الجمل وأفعال اللغة لدى سيرل من جهة و بين أضرب الخطاب و لعب اللغة لدى فيدجنشتين من جهة أخرى (فرانك 1988 ص 168 /169). التقارب ملائم هنا لكنني سأضيف بأنه يتحقق داخل تصور أنموذجي صغير للغة ، تصور تأثر بدون

أدنى شك بأطروحات كون ، لكنه يجهل على الأعم التوضيحات المهمة التي طرأت على الطبعة الأولى خاصة تلك التي تهم الزوج غير قابل للتحديد / غير قابل للترجمة. من هذا المنفذ أي ببسط لاتجانس الأفعال اللغوية و لا تلاؤم أنظمة تركيب الجمل ولا اختزالية أنواع الخطاب ([17]) يدافع ليوطار عن الخلاف. فما يبقى أساسيا هو تصور اللغة كما نرى ، الذي يطفو على السطح هنا . والحال أن هذه النقطة -وكذا الوضعية البلاغية لهذا الموقف - تتطلب اهتماما كبيرا .

فالغلط، لنذكر بذلك، هو علامة الخلاف. ينبع بالضرورة من كون التسلسل الفعلي لجملة ما يؤدي في كل لحظة إلى منع كل الجمل الأخرى. هكذا فالتصور الخلاق يقتضي لغة ذرية نوعا ما، حيث كل فعل لغوي يشكل حركة حرب تنهك كل إمكانيات التواصل. والحال، مثلما أن تجربة التواصل لا تبدي أية حاجة في الخلاف النابع من التسلسل العباري، كذلك وجود الخلافات نفسها (من حيث هي نزاعات أو اختلافات الخ ..) يتطلب تصورا آخر للغة حيث ما هو مشترك لا يكون أكثر أهمية مما هو خاص فقط، بل يجعله فوق ذلك ممكنا فعلا .(راجع في هذه النقطة بوفريس 1984 الذي يؤكد على أن أطروحات ليوطار قد تطورت في اتجاه معاكس لأفكار فيدجنشتين).

---

[17] أنظر نفس المرجع ص 11/10 :لنلاحظ بأن مشكل الترجمة يصبح شكلا للنسخ تحت تأثير تماس هذه السمات.

من المهم الملاحظة هنا، أن ليوطار يريد بالإضافة إلى وضع "الغلـط" الموافق لأطروحاته الخاصة، والذي يسم كتابا مثل "الخلاف" "أن يقنـــع القارئ" (نفسه ص 11) كما يقول بنفسه ، أي أنه يتحمـــل مســؤولية ادعاءات صلاحية تدعي نظريته الحط من قيمتها و دفعها إلى الفشل. لكن ماذا ندعي حينما نتكلم؟ أنعمل على التقارب؟ أم على حفر هوة الابتعاد؟ في منطق الخلاف لا شيء مما قيل يمكنه أن يدعي الحســـم ولا توجيـــه الجواب، ذلك "لأن الملفوظات حول الخلاف هي تأكيدات لا تقوى على ادعاء أية صلاحية" (فرانك 1988، ص.177).

هكذا يتموقع ليوطار في موقع يشير إليه آبيل بمفهوم "التناقض الذاتي الإنجازي" و بمنحه الأهمية للغة الطبيعية ، يبحث آبيل في إبراز ما يســـميه "بالبعد التداولي -المتعالي "الذي تعود إليه أفعال اللغة بوصفها إحالة ذاتية، مانحة للغة الطبيعية "الوضع الأخير لما بعد اللغة، لا فقط لكـــل البنـــاءات اللغوية، ولكن أيضا للتكوين و الموضعة المنطقية للحجج". -هذا بعد تبنى وجهة نظر التداوية طبعا -(آبيل 1987 ص 146). ترمي هذه الاســـتراتيجية (أنظر القسم 12) إلى استثمار ما سماه آبيل نفسه بمجهود إعـــادة تعـــالي الفلسفة، لكن الهدف الذي يهمنا الآن لا يوجد في هذا المستوى: الأهـــم هنا هو التأكيد على نقطة أولى لنمو هذه الاستراتيجية وهي موضعة البعـد الانعكاسي للغة و بخاصة التناقض الذاتي الإنجازي.

يشكل هذا التناقض المطلب و الرفض المتزامنين لادعاء (الصراحـة، الصلاحية، الحقيقة) ، كذلك الذي يعبر عنـــه في الملفوظـــات التاليـــة: "لاوجود لي" "كل الناس كذابون" أو أيضا "ما أقوله لإقنـــاع القـــارئ ينـــتج غلطا" أو "كل ما أكده ليس من المقررات". يتعلق الأمـــر هنـــا

بملفوظات تدحض ذاتها، لكن المهم هو أنه "عكس مبدأ عدم التناقض الذي يمنع تأكيد "أ"و "لاأ" في نفس الآن على مستوى القضايا ،فإن منع ارتكاب تناقض ذاتي إنجازي لم يدرج كأولية في نظرية منطقية لكنه نتج عن ملاحظة انعكاسية، هي بالتالي تلك التي بحسبها كل نظرية أو أولية ممكنة تفترض بادئ ذي بدء الانسجام الإنجازي للخطاب مع ذاته. (آبل نفسه). فالمطلب الذي ينبع منه هو إذن مطلب الانسجام الذي لا يتوقف لا على قضية ولا على قرار ، فهو يبدو بمثابة شرط لإمكانية الفهم بصفة عامة "كمطلب لا يمكن تجاوزه للفكر مأخوذا بوصفه حجاجا"(نفسه). بدون هذا المطلب كما يعتقد ذلك آبيل Apel كل شيء يمكن أن يقال ، هكذا فليس من المفاجأة في شيء أن يعترض ليوطار على الحجاج، معتبرا الاتفاق حالة أو وضعية مؤقتة للنقاشات و ليست غاية لها. هذا الاعتراض ليس ممكنا إلا داخل بلاغة درامية لنظرية الخلاف أو بلاغة تجعل نظرية الخلاف بمثابة دراما، ذلك لأن الاتفاق من بوبر إلى هابرماس وبيرس إلى آبيل (وهم المؤلفون الذين يقصدهم ليوطار في نقده هنا) كان دائما شيئا مرحليا، مفتوحا، تغذيه نزاعات لا تستطيع أية قوة معالجتها بمشروعية دفعة واحدة.

تندرج نزعة التراضي هنا بنية تحقيق إمكانية اتفاق ما فعليا، لكنها لا تفرض ذاتها فرضا إلا عندما تتحول هذه الإمكانية إلى ضرورة، طبيعية كانت أم مؤسسية تقضي على كل نزاعية. هذا ما شكل هدف النزعة الانتقائية لدى كوزان (راجع كاريلو 1987 القسم 3) وكذا ذلك الذي نتعرف عليه دائما وسط مختلف أوجه الانتقائية المعاصرة . لكن طموح الاتفاق ليس طموحا تراضيا بشكل ساذج. لهذا السبب يؤكد هابرماس

على أهمية توضيح التواصل رافضا أن يجعل منه مجرد أداة إخبار أو معرفة، دون أن يدعي تحويله إلى مدخل نزعة متعالية جديدة. بل يتعلق الأمر بتصور التواصل بمثابة شرط لوجود المجتمع حيث يتم التعبير عين تعدد المطالب الاجتماعية بشكل يسمح ببلوغ معرفة متمفصلة. ويتميز ما هو أداتي عما هو استراتيجي وتواصلي، تبزغ للوجود مقاربة تكون فيها النزعة الخلافية مؤطرة داخل دينامية أكثر شمولية للفعاليات الإنسانية: يبحث الفعل الأداتي عن مطابقة الوسائل للحصول على تدخل فعال، والفعل الاستراتيجي يمفصل الفعل بنية نجاح على فرضية شريك له نوايا عقلانية؛ أما الفعل التواصلي فيقابل طلب تنسيق أفعال المتدخلين بالأهداف الفردية بواسطة أفعال تفاهم فيما بين الذوات، وهي أيضا أفعال عقلانية و تتميز بكون الأولين منها يهدفان إلى النجاح في حين أن الثالث يتجه إلى التفاهم، الشيء الذي يجعل منه مقتضى الفعلين الآخرين: بمفرده النموذج التواصلي يقول هابرماس "هو الذي يفترض اللغة باعتبارها وسيطا لتفاهم متبادل غير متقطع، حين ينطلق كل من المتكلم والمستمع من أفق عالمهما المعيش تأويلا ليرجعا به إلى شيء ما موجود في العالم الموضوعي، الاجتماعي و الذاتي قصد التفاوض حول تعريفات مشتركة لأوضاع معينة "(هابرماس 1987 الجزء 1 ص 111) أي للحصول على اتفاقات (راجع الفصل 2 القسم 12).

إلا أن المختلف و الفعل التواصلي، يلفان أنفسهما وقد صارا فقيرين داخل شكلين هما أساسا الشكل الخلافي و الاتفاقي للتراعية أو بوصفها نظريتين في اللغة نظرية توسعية من جهة وطامسة من جهة أخرى. هذه المفاهيم هي أيضا -ولربما أساسا- شعارات صراع فلسفي حول معنى

الحداثة، حول تقويم ماضيها و مسار مستقبلها الممكن و المرغوب فيه. إذا كان ليوطار و هابرماس يتقاسمان شيئا ما فإنه لن يكون سوى تشخيص أزمة الحداثة في عموميتها الأكثر ابتذالا. باستثناء هذا - الذي يلخص في رفض فلسفة الوعي و العقلانية الأذاتية - فالنزاع يجعلهما متعارضين على جميع المستويات: بالنسبة لليوطار الأزمة تحمل معها علامات إيجابية، في حين أنها تتطلب حسب هابرماس تقويما سلبيا بصفة إجمالية، حسب ليوطار على الحداثة أن تتعمق في قطيعتها مع الخطابات السردية المانحة للمشروعية ، لكن هابرماس يؤكد بالأحرى على سرعة إدراك أصولها قصد رسم الطرق البديلة، ليوطار يعتبر ألا أمل في أي تحويل للعقل يمنح للحداثة أهدافا ومواقع Contours غير "آبهة بالحساب" أما هابرماس فيثق في إدخال أنظمة تفرز الاختلافات في عقل أضحى مجردا من كل ماهية من الآن فصاعدا.

وبكل صرامة، فإن هذا النزاع كأي نزاع فلسفي آخر لا حل له، يمكنه أن يعرف ببساطة نهاية ما، شريطة أن تصبح لغة هذا الطرف أو ذلك مبتذلة وأن تعوض بلغات أخرى، وهذا هو واقع الحال، لأن منطق هذا النزاع ينقرض في بلاغته. إلا أن وضعية كهذه تتضمن فروقات عديدة ومعقدة. أرنو فقط إلى ملاحظة بأن أنموذج النزاعية الفلسفية يمكنه أن يدرك داخل التعارض الذي تحدثنا عنه بين الفلسفات النسقية والفلسفات اللانسقية. فهي قادرة على تحقيق اتفاقات انتظامية في إطار "حقول" مقسمة لكنها، و في نفس الوقت، تظهر بمثابة أقطاب لنزاعية تكون أيضا واحدا من الأوجه الأكثر ازدهارا في نشاطها الجماعي ، مع بقائها الممثل الأساسي للتقليد .

القسم الثامن عشر:

مصفوفات العقلانية وألعابها .

قواعد وأفكار منظمة . التعددية الفلسفية .

الاستفهامية و التضامن : الاتفاقات والاختلافات.

مشاكل ، حاجات و عقلانيات.

لكن، ألا ينتهي منظور التراعية إلى المجازفة بكل إمكانية للحديث عن العقلانية؟ كيف يمكن التفكير في العقلانية، لما نهجر، ليس فقط الموضع الماهوي الذي ارتبطت به و لكن أيضا نماهي العقل بمعايير واضحة، تمييزية للدلالة و القيم، خاصة عندما نقبل، علاوة على ذلك بحضور ما هو بلاغي في اللغة؟ أهذه هي اللحظة التي نقول فيها، كما اقترح ذلك فايراباند: "وداعا أيها العقل"؟ إن هذه التساؤلات، لنؤكد على ذلك، هي أيضا من بقايا التخليات النظرية الناجمة عن أزمة النموذج العلمي للعقلانية، وكذا الصعوبات و الطرق المسدودة التي أدت إليها. يمكننا إذن أن نرى فيها على الخصوص آثار ميلها إلى الهيمنة، مثل مكونات بناء لم يعد قادرا على تجنب سقوطه، تبحث عن الاستمرار في البقاء بالانحشار و الاندماج فيما ينبني محلها.

إن الدرس الذي يجب استخلاصه من أزمة العقلانية الطويلة والمضنية، يمكنه أن يشير إلى اتجاه آخر: خاصة ذلك الذي يقضي التفكير في العقلانية لا بمثابة مقاربة لنموذج معطى سلفا، و لكن بطريقة جمعية وليست اختزالية، أي كلعب للعقلانية. أما العقلانية المفردة فتبدو هنا بكل بساطة حقلا لهذا اللعب، حيث تتجابه مختلف المواقف من وجهة نظر الشرح و الاكتشاف. في هذا الاتجاه ليست العقلانية هي فضاء محو التراعية، كما ادعى ذلك تقليد الحداثة دائما، إنما هو فضاء انتشارها بالأحرى. فلمفهوم لعب العقلانية يجب إشراك مفهوم مصفوفة العقلانية، أي المنظورات التي تنظم هذه الألعاب و التي توجه تقدمها، وتوجهها وتجاه حركتها. إن تصورات العقلانية هي دائما، بهذا الشكل أو ذاك -أي بطريقة صريحة أو ضمنية- بيذاتية تقودها فكرة منظمة: هي فكرة تنبؤ/حجة بالنسبة للمصفوفة العلمية. وفكرة رائز/تأكيد بالنسبة للمصفوفة الابستمولوجية و تقليد بالنسبة للمصفوفة التأويلية . ولا يمكن لأي تصور أدنى للعقلانية، مثل البرغماتية الجديدة، أن يتخلى عن هذا التوجه: عند رورتي يتم التعبير عنها في فكرة الحوار. فكل واحدة من هذه الأفكار توجه ممارسة للعقلانية، لكن هذا لا يعني أنها تقدر على احتلال كل فضاء العقلانية بفرض نموذجها و قواعدها على ممارسات أخرى. إن درس الحداثة يعلمنا القدرة على ادعاء ذلك دون بلوغه .

في وضعية كهذه، تغدو فكرة اللعب مهمة و ثمينة، لا بالمعنى اللعبي الذي يربطها باعتباطية الذاتية (راجع بصدد هذا الموضوع غادامير 1976 ص 27–36) أو كيفيات اختلافية للتداخل الاجتماعي (راجع كاريلو

1958، حيث يزعم تقديم لائحة الخصائص الأساسية لهذا اللعب بصفة عامة)، وإنما بالمعنى البرغماتي الذي يجد لدى فيدجنشتين عناصره الأكثر حسما. إننا نقترح هنا فهما للعقلانية يطور موضوعة فيدجنشتين حول مفهوم لعبة اللغة، فهما يعيد الإمساك الآن تجاه العقلانية، بمعنى الانقطاع الذي قام به فيدجنشتين في إطار اللغة متخليا عن صورة فهم العقلانية بألفاظ الفعالية الموحدة في عملها، و المنسجمة في نموذجها. مع مفهوم لعبة اللغة، يطرح التصور النسقي و الإحالي للغة محل سؤال، في حين نبقي من اللغة على طابعها الفاعل وكذا على التنوع و الفعالية المميزتين له. فاللغة، حسب استعارة اللعب، تبدو بمثابة نوع من الفعالية التي لا تنفصم عن حياة ذلك الذي يستعملها على أساس قواعد محددة و غايات تزعم بلوغها.

إن مفهوم لعبة اللغة حين ينطلق من تحليل بعض الأشكال الأولية للغة (اللغة المألوفة، أو الأنساق اللسنية الأكثر خصوصية ونوعية) تتقوى بتماثل اللغة بالشطرنج: فدلالة قطعة شطرنج تكمن في دورها في اللعبة كما أن دلالة الكلمة تكمن في استعمالها: "إننا نتحدث عن ظواهر فضائية وزمنية للغة و ليس عن شيء خارج عن الفضاء و الزمن، (...) لكننا نتحدث عنها كما لو تعلق الأمر بقطع لعبة الشطرنج، بهذا المعنى، إننا نعين لها قواعد اللعبة بدل وصف خصائصها الفزيقية. فالسؤال: "ما هي الكلمة في الواقع؟" شبيه بالسؤال "ما هي قطعة لعبة الشطرنج؟" (فيدجنشتين، 1953 فصل 108). لهذا السبب أهمية، فأهمية هذا المفهوم خارج المزاعم النقدية المشار إليها، هي أهمية وصفية أساسا. يتعلق الأمر

بمفهوم لا يمكن تحديده، ذلك لأن أي إحصاء لا يكفي وأية خاصية محمولة على كل الألعاب لا يمكنها أن تظهر. و سواء أكانت الألعاب متصلة باللغة أم لا فهي تظهر ضربا من الجماعية و من الانتماء إلى حقل ما وتظهر انتماء اشتقاقيا. وكما يقول فيدجنشتين "لنأخذ على سبيل المثال، السيرورات التي نطلق عليها "الألعاب": رقعة الضامة، ألعاب الورق، ألعاب الكرة، ألعاب فنون الحرب. ما هو القاسم المشترك فيما بينها جميعا ؟ لا تقل يجب أن تشترك في شيء ما وإلا لما سميت "ألعابا". لكن لنرى أولا إذا ما كانت تشترك كلها في شيء ما ؟ ذلك لأننا إذا تأملناها سوف لا نرى ما هو مشترك لديها بدون شك. لكن سترى تشابهات و توافقات، وفي الواقع سنرى سلسلة من التشابهات، وكما قلت، لا يجب أن نعتقد بل أن نرى لنأخذ مثلا لعب الضامة لتدقيقاتها المتعددة، ثم لننتقل إلى لعب الورق: هنا نعثر على الكثير من التطابقات مع الحالة السابقة، لكن العديد من الخطوط المشتركة ترتفع و تظهر أخرى. وإذا ما انتقلنا إلى لعبة كرة القدم، تبقى حصة مما هو مشترك، لكن الكثير منها يضيع - هل هذه الألعاب كلها مسلية؟ لنقارن بين الشطرنج و لعبة الحجلة. إما أن كل واحدة منهما خاضعة للربح و الخسارة وإما أنهما يشكلان تنافسا بين اللاعبين؟ لنفكر في الصبر و المجهود المبذول. في لعبة كرة القدم إما أن نربح أو ننهزم، لكن عندما يرمي طفل ما الكرة عرض الحائط و يمسكها فإن طابع الربح و الخسارة ينمحي. ثم لنر أي دور تلعبه الدقة والحظ؟ و كم هي مختلفة الدقة في لعبة الشطرنج عنها في لعبة التنس؟ لنفكر في ألعاب الورق. هنا نعثر على عنصر التسلية، لكن كم من

الخصائص الأخرى التي اختفت؟ وهكذا يمكننا تتبع عدة أنواع أخرى من اللعب ونرى ظهور واختفاء التشابهات" (نفسه القسم 66). ما يبرز هكذا طريقة وصفية هو شبكة من التشابهات التي ترمي إلى المساس تارة بالعام وتارة أخرى بالجزئي، وهما يتداخلان بشكل شديد الاختلاف، و بنفس الطريقة يتماسان و يتقاطعان في مختلف التشابهات التي توجد فيما بين مختلف أعضاء عائلة ما بشكل متبادل: القد، وملامح الوجه، ولون العينين، و المشية، و المزاج الخ ..أقول إذن: "الألعاب تكون عائلة". (نفسه القسم 67).

لكن ألعاب اللغة ليست تجزيئات لمجموعة أكثر عمومية وشاملة تكون اللغة، إنها كما سبق أن قيل في الكتاب البني "لغات" كاملة في حد ذاتها، شبيهة بأنساق كاملة للتواصل الإنساني "(فيدجنشتين 1985، ص81). إنها اختراعات، وإبداعات الإنسان التي تدخل بواسطة التداريب و الألفة التي تثيرها، احترام بعض القواعد: "يمكن للقاعدة أن تكون مساعدة في تعليم اللعب. فهي مبلغة لذلك الذي يتعلم و يتمرن على تطبيقها. أو إنها أداة اللعب نفسه. أو أيضا: لا تكون القاعدة مطبقة لا في تعلم اللعب ولا في اللعب نفسه، كما أنها لا توجد مرهونة في عرض للقواعد. إننا نتعلم اللعب بمشاهدة كيف يلعب الآخرون. إلا أننا عادة ما نقول بأننا نلعب حسب هذه القاعدة أو تلك، ذلك لأن الملاحظ يمكنه أن يميز بين هذه القواعد حسب ممارسة اللعبة، كقانون للطبيعة تتبعه حركات اللعبة. لكن كيف يميز الملاحظ بين خطأ يرتكبه اللاعبون و بين حركة صحيحة؟ سيكون من الممكن التعرف عليه في سلوك اللاعبين. تصوروا السلوك

المميز للاعب الذي يصحح هفوة. من الممكن التعرف عليه حتى لدى من لا نعرف لغته."(فيدجنشتين 1953 القسم 54).

إن استعمال اللغة مرهون دوما بفضاء محدد للتواصل بشكل ما للحياة، هكذا تكتسب نفس الكلمات دلالات مختلفة، حسب اندماجها في مختلف لعب اللغة. اللغة لعبة، ومن حيث هي كذلك فهي خاضعة لقواعد، لكن لا يجب أن نتصور القاعدة هنا بوصفها مبدأ (Précepte) ومعيارا صارما مثل ذلك الذي يفرضه الحساب، إنها على العكس من ذلك، إشارة مرنة، ومتلائمة مع دينامية استعمال اللغة نفسها في كل تنوعها. لهذا فتعلم اللغة لا يتم بتنقيتها بالتعاريف أو بالانخراط في المجهود التفسيري وإنما باستعمالها. هكذا فالنموذج المنطقي الذي يماهي بين اللغة و الحساب، نموذج مرفوض. إن مصفوفة الدلالة توجد الآن في ترابط مختلف استعمالات اللغة مع مختلف أشكال الفعالية الإنسانية: ليس هناك في أساس الفعالية اللغوية أي نسق شامل ينتج قضايا تناسب الأحداث بدقة و بدون لبس. هناك فقط ممارسات تفترض و تتشكل وفق الوضعية و الفعل اللذين تستعمل فيهما اللغة. ألعاب اللغة تقدم أكثر من الشرح، إنها تقدم إطارا جديدا لفهم اللغة، إطارا وصفيا رفيعا، في زعمه للفهم الملتبس للغة: "إن ألعابنا اللغوية الواضحة و البسيطة ليست دراسات تمهيدية تقصد تنظيما مستقبليا للغة - مثلما نقول عن المحاولات الأولية، دون الأخذ بعين الاعتبار احتكاك الهواء و مقاومته. ألعاب اللغة هي بالأحرى مثل أدوات للمقارنة تسلط الضوء على شرط لغتنا بالبحث عن التشابه و الاختلاف."(نفسه القسم 130).

هكذا تمثل موضوعة ألعاب اللغة، فيما يتعلق بمشكل العقلانية، قطيعة مع الفكرة التقليدية التي تقول إن العقلانية بصيغة أو بأخرى (وهذه الكيفيات تحدد على العموم الاختلاف بين هاته المقاربات) هي الفرض الإكراهي للقواعد التي لا ترمي لضمان وحدة العقل فقط وإنما لضمان الشمولية الموحدة لعملها. هذه هي النواة الصلبة للنموذج العلمي للعقلانية. تاريخيا، إنها الأصل في تعريف بدأ يكشف تدريجيا عن طابعه القانوني للعقلانية. إنها هي التي تفرض الخضوع لمبادئ و معايير، تنكشف فعاليتها في تحقيق الغايات المحددة سلفا. إن هذه الصلابة بالضبط هي ما يكسر فكرة اللعب: ذلك أن القواعد تنتمي إلى ما هو متنافر، ووظيفتها تنتمي إلى ما هو آداتي، وحقلها هو حقل التعدد القصي. بصيغة أفضل: إن هذه القواعد لا تنتمي إلى الوصفات المنطقية، وإنما إلى الدينامية الجماعية، وهو السبب الذي يجعل مرونتها تصل إلى مستوى معايير استعمالها ذاته. منذ ذلك الحين، وألعاب العقلانية تكون سيرورات من العقلانية الفارقية، المتنافرة التراعية، مقعدة بمختلف المصفوفات حسب الحالات و المراحل و الجماعات حيث تنبثق وتنمو.

إن التعددية التي تنبع من هذا المنظور تقوي الجانب الإشكالي الفلسفي، و توسع و تعيد صياغة حقل ممارسته وآفاقها الاستفهامية على الخصوص. هكذا يفقد التعارض الذي أشار إليه نوزيك Nozick بين الحجاج و الشرح دقته. كان هذا التعارض ينهل جوهر معناه من وضع الحجاج داخل النموذج القانوني والمعياري للعقلانية، بوصفه محركه الأساسي، الذي يسمح بتعريف الفلسفة القسرية في إطارها "يشكل

الحجاج الفلسفي مجهودا يجر الفرد إلى الاعتقاد في شيء ما، أراد ذلـك أم لم يرده. الحجة الفلسفية الناجحة و القوية ترغم الفرد على الاعتقـــاد" (نوزيك 1981، ص4). إن هذه القسرية التي تندمج فيها القوة المنطقيـــة والأثر المادي للحجة، الشيء الذي يتطلب الأخذ بعين الاعتبار لعوامـــل أخرى مثل التأثير و النمط الحجاجي (راجـــع فياربـــاند Feyerbend 1975 القسم1)، هي التي دفعت نوزيك إلى منح الشرح أهمية كبديل للحجـــاج ومحرك للتعددية.

إلا أن لعب التعدد هذا هو نفسه غير مســـتعد للقســـمة، بســـبب صلابته في تحديد المجالات و بسبب تشـــدده في الإشـــارة إلى محركاتــه الأساسية (راجع القسم 11 من الكتاب). الشيء الذي يعود بكل تـــأكيد إلى غياب نقد نموذج العقلانية الذي يشكل بحق قاعدة الفلسفة القسرية.

سيلاحظ القارئ لا محالة الأهمية التي يكتسيها، بالنظر إلى الأفكـــار المعروضة و المعالجة طي هذا الكتاب ، منظوران حـــول اللغـــة وحـــول العقلانية: أقصد التصور الاستفهامي لمشال مايير و المقاربـــة البرغماتيـــة الجديدة لرورتي. يجدر بنا في هذه اللحظة من مسارنا توضيح هذه النقطـــة أكثر. يتعلق الأمر -ويجب أن نكون واضحين بخصوص هذه المســـألة- بمنظورين يمثلان من جهة تلاؤمات تشخيصية غير قابلة للنقاش، و مـــن جهة أخرى اختلافات برنامجية جدية. ليس هدفنا القيام هنا بتحليل دقيـــق لهذه الوضعية، إنما من الضروري الإشارة إلى هذه المظاهر الرئيسية قصـــد توضيح الأهمية التي نمنحها، رغم كل شيء، للاتفاق الموضوعاتي الموجـــود في المنظورين .

إن الصلات التي تجمع م. ماير و رورتي هي من نـــوع الصـــلات التشخيصية و التقويمية و تتحدد على مستوى ثلاث مسائل: رفض التقليد الابسيمولوجي و التبريري (رفض يعود في جزء كبـــير منـــه إلى القلـــق الديكارتي أنظر بيرنشتين 1983)، نقد النزعة الإحالية ووضـــع المفـــاهيم الكلاسيكية للعقلانية محل سؤال. تؤدي هذه النقط بدورهـــا إلى تقـــويم جديد لأهمية اللغة الطبيعية، وأهمية السياق ودور الاحتمال العرضي (راجع بصدد هذه السمات بصفة عامة ما يلي: ماير 1986، رورتي 1989 و1990). وعند الانتقال من التشخيص إلى البرنامج نبرز أهم الاختلافات: ذلك أن رفض التقليد الابستمولوجي يدفع برورتي إلى موضعة ما بعد الفلسـفة، في حين يزعم ماير إعادة تحديد الشروط لقيام فلسفة شمولية.

يؤدي نقد النزعة الإحالية في منظور البرغماتية الجديدة إلى ذوبـــان المشكل، في حين يزعم ماير توفير مفتاح إعادة صياغة تامة للمشكل، أمـــا نقد العقلانية "الكلاسيكية" فيتطور مع رورتي في اتجاه تعويضها بـــ"تعقل" لطيف، في حين أن الاستفهامية تروم بناء نوع جديد من العقلانية.

إن أصل هذه الاختلافات يتموضـــع في قـــراءة مختلفـــة للنزعـــة الموضوعية: يقوم رورتي تمفصلها مع النزعة التبريرية الحديثة التي تطـــورت انطلاقا من لوك وديكارت و كانط على الخصوص، في حـــين يتوجـــه ماير، كما رأينا ذلك، إلى أصول أكثر قدما، وأساسا إلى نموذج آخر، هو النزعة القضوية. يأخذ هنا التوجه اللاأفلاطوني شكلين مختلفـــين جـــدا، حسب ميلنا إلى إبراز الاستفهامية أو كلية حضور اللغة، لهذا السبب أخيرا تمدد و تطور النقط الثلاث الأخرى، الاختلافات المشار إليها فيما يتعلـــق

بالتقويم. إن وضع اللغة المشتركة في آفاق مختلفة يؤدي إلى تحديدات جد مختلفة للسياق (من مستوى إشكالاتي و تاريخاني معا) وإلى بناءات موضوعية مختلفة للعرضية. هذه وضعية تجسدها بوضوح معالجة ماير للهوى (راجع مايير 1991) وموضوعة التضامن لدى رورتي.

لكن عندما نتحدث عن الاتفاق الموضوعاتي، فإننا نفكر في التقاطعات المتعددة التي توجد فيما بين هذين التصورين، و في كون المسافة التي قطعناها لحد الآن تجد فيها إلهامها الأكثر عمقا وتحفزا. نستطيع إذا أردنا أن نتكلم عن المنظور البرغماتي -الاستفهامي، شريطة أن يبقى حاضرا في أذهاننا أن هذه التسمية لا تدخل أي زعم انتقائي بهدف البحث عن الانسجام، ولا تروم البحث عن استراتيجية للتجاوز، إنما تبحث فقط عن خريطة للمشاكل و الأجوبة التي تنهل من المتطلبات البرغماتية والاستفهامية إلهاما حاسما و مستقلا. هكذا حاولنا تبيان أهمية المشكل ، وفهم النشاط الفلسفي باعتباره نشاطا إشكاليا رفيعا. هذا النشاط يميز الإشكالية الفلسفية في تمفصلها الوثيق الصلة بممارسة حجاجية متجددة و منعتقة فعلية من الضغط المنطقي. فيه تبدو الفلسفة بمثابة عتاد بلاغي لا ينفصل عن استعمال اللغة الطبيعية، الذي أوصى به إرث التقليد و دينامية الجماعة في نفس الآن، أي أوصت به التاريخانية و السياق .

إن هذا المنظور يسمح بفهم جديد و ضعي و ليس معضلاتيا للتراعية الداخلية للفلسفة، سواء في سجلات تعاونها أم في تلك الخاصة بالصراع. هكذا يمكن التفكير في العقلانية و يمكن ممارستها، من حيث هي فضاء لتسجيل هذه التراعات نفسها وبسطها بإدراج ألعاب العقلانية

فيها، تلك الألعاب التي يتميز تنوعها بالمصفوفات التي تنظمها في آخـــــر الأمر .

تبدي الاستفهامية هنا وظيفتها الإجرائية الأساسية، خاصة بالنزعـــة الوضعيـــة التي تظهرها بوضــوح في المشاكل و بتوجهها الانفتــــاحي، وبإمكانياتها على تقبل التعقيد على المستوى الحجاجي، وبمطالب التعديدية التي تحددها في فضاء العقلانية. هكذا تغلق الدائرة التي تم فتحها بالبنـــــاء الموضوعي للإشكالاتية. فالمشاكل نفسها في صياغتها و تحولها أو حذفـــها و الحركات النووية أو المحيطية التي تنسج أو تعيد نســـج الإشـــكالات، متضامنة مع ألعاب العقلانية التي تندرج ضمنها، ومع الدينامية النزاعية التي تخترقها. إن التصور البلاغي للفلسفة يحول من مجال العلم إلى مجال الثقافـــة ليس فقط فضاء الإحالية الأساسي (و في هذا الفضاء يجب أن نأخذ العلـــم بعين الاعتبار) و لكن أيضا حقله الإشكالاتي: إن هذا المنظور الممنــــــوح للفلسفة يتماشى مع الامتداد الفعلي لما هو قابل للتفكير.

قائمة المصطلحات الواردة في الكتاب

- A -

Argumentation	:	حجاج
Argumentativité	:	فعل حجاجي
Argument	:	حجة
Articulation nucléaire	:	تمفصل نووي
Articulation	:	تمفصل
Articulatoire	:	تعبيري
Adhésion	:	انخراط / تأييد
Acceptation	:	قبول
Accéptabilité	:	قبولية / تقبيلية
Aporie	:	مأزق فكري
Anthropomorphisme	:	نزعة إحيائية
Allégorie	:	تمثيل مجازي
Analogie	:	مماثلة / تماثل
Anomal	:	غير مستقر
Abnormal	:	بجوار المألوف
Anomalie	:	انحراف
Agonisme	:	نزعة خلافية /نزاعية

Aprioristique	:	مستوى قبلي
Assertion	:	تأكيد
Autoreprésentations expressives	:	تمثلات ذاتية تعبيرية
Auto réfutant	:	داحض ذاتيا
Approche problématologique	:	مقاربة إشكالاتية
Abstraction inconsistante	:	تجريد غير متماسك
Assimilation	:	فهم / استيعاب
Apocritique	:	لا نقدي / نقد غير موثوق به
Apocritico-problématique	:	لا نقدي إشكالاتي
Aera philosophica	:	فضاء فلسفي
Anachronique	:	لا زمني/ مسيء للزمان
A-historique	:	لا تاريخي
Aporetique	:	معضلاتي
Asymétrique	:	عدم التقابل
Assertorique	:	تأكيدي / تقريري

- C -

Contexte	:	مقام / سياق
Contextuel	:	سياقي
Co-texte	:	نص مشترك

Canon	:	قانون
Conviction	:	اقتناع
Circonstanciel	:	ظرفي
Consentement	:	موافقة
Critériologie	:	علم المعايير
Catégoriel	:	مقولي
Croyance	:	اعتقاد
Critères contextuels	:	معايير سياقية
Conception prédicative	:	تصور حملي
Conception substantielle	:	تصور جوهري
Cognitif	:	معرفي
Cognitif instrumental	:	معرفي آداتي
Consensus	:	توافق / تراضي
Consensuel	:	توافقي
Conflictualité	:	نزاعية صراعية
Congélation	:	تجميد
Coupures conceptuelles	:	قطائع مفهومية
Comparabilité	:	تماثلية / مقارنية
Criticisme	:	نزعة نقدية
Configuration paradigmatique	:	شكل أنموذجي
Cumulativité	:	تراكمية
Conversion	:	اعتناق / استبدال

Créativité	:	إبداعية
Conceptualisation	:	بناء مفاهيمي / مفهمة
Concordance	:	توافق
Controverse	:	مجادلة
Corrélativité	:	ترابطية
Coercive philosophy	:	فلسفة قسرية
Contingence	:	احتمالي / عرضي
Correspondantiel	:	تطابقي

-D- -

Disgression	:	استطراد
Déconstructionniste	:	تفكيكي
Déduction	:	استنباط
Doxa	:	رأي
Dicible	:	مقول
Discipline	:	مادة تخصصية
Descriptif	:	وصفي
Détecteur	:	كاشف
Discursif	:	خطاب استدلالي /استدلالي
Différence problématique	:	اختلاف إشكالاتي
Dispositif	:	عتاد
Différend	:	المختلف

Deceptivité	:	خيبة التوقعات
Dialogique	:	حواري
Doctrinal	:	مذهبي
Dimension pragmatique-transcendentale	:	بعد تداولي متعالي

-E-

Evidence	:	بداهة
Enoncé	:	ملفوظ
Enoncé-argument	:	ملفوظ حجة
Enseignabilité	:	قابلية التعليم
Enthymène rhétorique	:	قياس خطابي
Ex nihilo	:	من عدم
Expressivité	:	تعبيرية
Efficacité immanente	:	فعالية محايثة
Effectivité argumentative	:	تأثيرية حجاجية
Exclusion	:	استبعاد
Evolutioniste	:	تطوري
Expédient	:	مخرج
Exteriorité	:	خارجية
Externalisme	:	برانية / نزعة خارجية
Extrapropositionnel		خارج ما هو قضوي
Erotétique		استفهامي
Essentialiste	:	ماهوي

-F-

Forma	:	شكل
Formulation conceptuelle	:	صياغة مفاهيمية
Fausseté	:	زيف / بطلان
Figure	:	مجازي
Figurativité	:	مجازية
Faillibilisme	:	نزعة وشوكية
Focalisation	:	تبئير
Formalisable	:	قابلة للتشكل

- G –

Généralisé	:	معمم

- H -

Holiste	:	شمولي
Holisme contextuel	:	شمولية سياقية
Heuristique	:	اكتشافي
Hypothèse	:	فرضية
Hypostase	:	جوهر
Historicité	:	تاريخية

- I –

Induction	:	استقراء
Implication	:	لزوم
Interactionnel	:	تفاعلي

Interrogation :	استفهام
Interrogativité :	استفهامية
Information	إخبار
Irréversible :	لا رجعة فيه
Illocution :	تكلمي
Irénisme :	نزعة تقبلية
Inter-subjectif :	بيذاتي
Interdépendance :	تبعية متبادلة
Incommensurable :	غير قابل للتحديد
Intercompréhensif :	تفاهمي متبادل
Invalidation :	عدم الصلاحية
Idéalisation :	نمذجة مثالية / أمثلة
Irréfragable :	غير قابل للدحض
Irritabilité :	قابلية الإثارة
Inclusion :	تضمن
Intelligible :	معقول
Intelligibilité :	معقولية
Identification :	تعرف / تماهي
Identité :	هوية
Invention :	ابتكار / اختراع
Interiorité :	جوانية
Internalisme :	النزعة الجوانية / الداخلية
Impraticabilité :	عدم قابلية التطبيق

- J –

Justification : إثبات

Justificatioonisme-épistémologique : نزعة تبريرية إيبستمولوجية

- L –

Laboratorielle : مختبرية

Locutoire : كلامي

Littéral : حرفي

Littéralisation : حرفية

Liminaire : تمهيدي

Lieu commun : موضع مشترك

- M –

Métonymie : كناية

Matrice : مصفوفة

Motivation rationnelle : تحفيز عقلاني

Mécanico-crépusculaire : ميكانيكية جزئية

Modalités : كيفيات

Micro paradigme : أنموذج صغير

- N –

Néologisme : كلام مستحدث

Normatif : معياري

Nucléarisation : تجزئي / نووي

Narratif : سردي

- O-

Observationnel	:	راصد
Objectivation	:	موضعة
Objectiviste	:	موضوعي
Objectivité	:	موضوعية

- P –

Prélude	:	استهلال / تقديم
Proximité	:	قرب
Prémodernité	:	ما قبل الحداثة
Préparadigmatique	:	ما قبل النموذجي
Prévisible	:	متوقع
Prospectif	:	تنقيبي
Prévu	:	مرتقب
Perspectivisme	:	منظورية
Propédeutique	:	تحضيري
Perlocutoire	:	تكلمي
Performatif	:	إنجازي
Proposition	:	قضية
Propositionnel	:	قضوي
Positiviste	:	وضعي
Perspective	:	منظور
Processus	:	عملية
Procédure	:	تدبير

Problème	:	مشكل
Problématique	:	إشكالية
Problématisation	:	أشكلة
Problématicité	:	خاصية إشكالية
Problématologie	:	علم السؤال
Persuasion	:	إقناع
Pluralité	:	تعددية
Pragmatique	:	نفعية / تداولية
Pragmatique argumentative	:	تداولية حجاجية
Pragmatisme	:	نزعة ذرائعية
Paradigme	:	أنموذج
Paradigmatique	:	أنموذجي
Paralogie	:	منطق زائف
Présuposé	:	مقتضى
Présupposition	:	إقتضاء
Présupositionnel	:	إقتضائي
Programmatique	:	برنامجي
Pré-et post-disciplinaires	:	ما قبل المواد المعرفية و ما بعدها
Périphérisation	:	تهميش
Phrastique	:	عباري
Philosophica perennis	:	فلسفة شمولية

- Q -

Quiproquo	:	سوء فهم / إلتباس

- R-

Rhétorique	:	بلاغة / خطابة
Référence	:	إحالة
Référentiel	:	إحالي
Registre	:	سجل
Relativité	:	نسبية
Rhétoricité	:	بلاغية / خطابية
Relativisme	:	نزعة نسبية
Représentation	:	تمثيل / تقديم
Réflexif	:	انعكاسي / تأملي

- S –

Support	:	دعامة
Syntaxe	:	علم التراكيب
Sémantique	:	علم المعاني
Structure	:	بنية
Surcodage	:	ترميز مضاعف
Sui generis	:	متولد ذاتيا
Scientisme	:	نزعة علمية
Supposition	:	افتراض
Solipsisme	:	نزعة واحدية / أنا وحدية
Similitude	:	تشابه
Stimulus	:	مثير
Sous-linguistique	:	لسانية فرعية
Spéculaire	:	متأمل

Situationnel	:	موقـــعي
Statut	:	قانون / وضع

- T –

Topos	:	مكان
Topoi	:	أمكنة
Thematico-argumentatif	:	موضوعاتي حجاجي
Typologique	:	تصنيفي
Trope	:	انزياح
Tacite	:	ضمني
Téléologie	:	غائية
Traduisible	:	قابل للترجمة
Thématisation	:	بناء الموضوع
Tournant linguistqiue	:	انعطاف لساني
Tournant rhétorique	:	انعطاف بلاغي/ خطابي
Trans-culturel	:	عبر ثقافي

- U –

Ubiquité	:	كلية الحضور
Univoque	:	أحادي المعنى

- V -

validité	:	صلاحية
Vérité redondance	:	حقيقة إطنانية
Virtuel	:	افتراضي / اعتباري

صدر للمترجمين الأعمال المشتركة التالية:

1- سارة كوفمان - روجي لابورت: "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا" [ترجمة]، دار إفريقيا الشرق، البيضاء، ط.1: 1991، ط.2: 1994.

2- جاك دريدا، سارة كوفمان، فرانسوا شاتلي: "درس الفلسفة" [ترجمة]، المغاربية إتقان، سلا، ط.1، 1998.

3- جرمين تيليون: "الحريم و أبناء العم، تاريخ النساء بالمتوسط" [ترجمة]، دار الساقي، لندن، ط.1، 2000.

4- أسئلة الفلسفة المغربية [تأليف]، منشورات الزمن، عدد 10، يناير 2000.

سيصدر لهما قريبا:

- "إدمون جابيس و أسئلة الكتابة" [ترجمة]، دار افريقيا الشرق.
- "الإبداع الفلسفي" [تأليف]، منشورات الزمن، سلسلة "مشارق".
- "مدخل إلى فلسفة إيمانويل لفيناس" [ترجمة]، منشورات اختلاف.
- "فلسفة الجمال. قضايا و إشكالات" [ترجمة]، منشورات اختلاف.

مراجع و إحالات

Anscombre J-C. et Ducrot O., *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, P. Mardaga édit. 1983.

- *Argumentativité et informativité*, in Meyer (éd.), 1986 b.

Appel K.-O., La question d'une fondation ultime de la raison, trad. Franç. S. Foisy et J. Poulain, *Critique*, n° 413, Paris, Minuit, 1981.

- Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité, trad. Franç. C. Bouchindhomme, *Débat*, n°49, Paris, Gallimard, 1987.

Aristote, *Métaphysique*, trad.franç. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.

- *Topiques*, trad. Franç. J. Tricot, Paris, Vrin 1965.

- *Rhétorique*, trad. Franç. M. Dufour, Paris, Les Belles-Lettres, 1967.

Armengaud F. , *La pragmatique*, Paris, PUF, 1985.

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF (3e éd), 1972.

Auroux S., *Philosophie et barbarie*, Paris, PUF, 1990.

Bachelard S. et al. (eds), *Introduction à l'histoire des sciences*, Paris, Hachette, 1970.

Bar-Hillel Y., *Aspects of Language*, Amsterdam, North-Holland Publishing company, 1970.

Barthes R., L'ancienne rhétorique, *Communications*, n°16, Paris, Seuil, 1970.

Belavel Y., Préface, *Histoire de la philosophie*, II, Paris, Gallimard, 1973 a.

- Où va la philosophie dans son histoire?, *Bulletin de la société française de philosophie*, n°1, Paris, A. Colin, 1974b.

Bergson E., *Œuvres*, Paris, PUF, 1963.

Bernstein R., *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1983.

Blanchot M., *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.

Bloom H., *A Map of Misreading*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

- *Poetry and Repression*, New Haven, Yale University Press, 1976.

Bouveresse J., *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit, 1984.

Bréhier E., *Etudes de philosophie moderne*, Paris, PUF, 1965.

Bromberger S., L'incommensurabilité en science et la possisbilité d'argumentation, in Meyer et Lempereur (éds), 1990.

Caillois R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1985.

Canguilhem G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences,* Paris, Vrin, 1968.

Carnap R., On the caracter of Philosophical Problems, *Philosophie of Science*, I, 1934.

- Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage, trad. Franç., in A. Soulez (éd), 1985.

Carrilho M. M., *Historia et pratica das ciências*, éd. Lisboa, A Regra do Jogo, 1979.

- *Razao e transmisao da filosofia*, Lisboa, 1987.

- *Itinerarios da Rationalidade*, Lisboa, publicacoès D. Quixote, 1989a.

- *Elogio de modernidade*, Lisboa, éd. Presença, 1989b.

- *La stratégie électique*, Raison présente, n° 89, 1989c.

- *Verdade, Supeita e argumantaçào*, Lisboa, éd. Presença, 1990a.

- "Problématicité, rationalité et interrogativité", *Revue internationale de philosophie*, n° 175, 1990b.

Carse J-P., *Jeux finis, jeux infinis*, trad.franç. J. Petitmange, Paris, Seuil, 1988.

Cassin B., Bonnes ou mauvaises rhétoriques: de Platon à Perelman, in Meyer et Lempereur (éds), 1990.

Cherniak C., *Minimal Rationality*, Cambridge/London, the MIt Press, 1986.

Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, 1939.

Cometti J-P., *Argumentation et légitimation* (inédit, communication au Colloque de Cerisy-la-Salle sur "Argumentation et Signification"), 1987.

Comte A., *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975.

Condillac, *Œuvres Choisies*, Paris, 1976.

Couloubaritsis L., Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote, in Meyer (éd), 1986b.

Danto A., *Nietzsche as philosophet*, New York, Columbia University Press, 1980.

Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1969.

Descartes R., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1953.

Descombes V., *L'inconscient malgré lui*, Paris, Minuit, 1977.

Dewey J., *Logic. The theory of inquiry*, New York, Henry Hold & Compagny, 1938.

Dumont J-P., *Les sophistes, fragements et témoignages*, Paris, PUF, 1969.

Dupréel E., *Les sophistes*, Neuchâtel, Ed, du Griffon, 1948.

Ferry J.-M., *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.

Feyerabend P., *Against Method*, London, NLB, 1975.

Fink E., Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl, *Husserl*, Paris, Minuit, 1958.

Frank M., Dissension et consensus selon J.-F. Lyotard et J. Habermas, *Les cahiers de philosophie*, n° 5, 1988.

Gadamer H.-G., *Vérité et méthode*, trad. Franç. E. Sacre, Paris, Seuil, 1976.

Goldschmidt V., *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF (3ème éd.), 1971.

Gooding-Williams R., Literacy Fiction as Philosophy: The Case of Nietzsche's Zarathustra, *Journal of Philosophy*, n° 11, 1986.

Granger G.-G., *La connaissance philosophique*, Paris, Olide Jacob, 1988.

Grice H.-P., *Meaning, Philosophical Review*, 66, 1957.

Grize J.B., *De la Logique à l'argumentation*, Genève, Droz, 1982.

Gueroult M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979.

Guthrie W., *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Habermas J., *Connaissance et intérêt*, trad. Franç. G. Clémençon et J.-M. Brohm, Paris, gallimard, 1976.

- *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad franç. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987 a.

- *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1 et 2, trad franç. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987b.

- *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Franç C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Hegel F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad franç. P. Gamiron, t.2, Paris, Vrin, 1972.

James W., *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Harvard, Harvard University Press, 1975.

Jay M., *L'imagination dialectique*, trad. Franç. E. E. Moreno et A. Spiquel, Paris, Payot, 1977.

Kant E., *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, 1980.

Klein W., Argumentation and Argument, *Z. F. Lirwissu. Ling*, n°38/39, 1980.

Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969

Kuhn T.S., *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Franç., Paris, Flammarion, 1972.

- *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977.

Labov W., *Language in the Innet City*, Philadelphy, Univeristy of Pennsylvania Press, 1972.

Lakatos I, et Musgrave A. (eds), *Criticism and the Crowth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Laudan L., *La dynamique de la science*, trad. Franç. P. Miller, Bruxelles, P. Mardaga édit., 1987.

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier, Flammarion, 1966.

Lempereur A., Les restrictions des deux néo-rhétoriques, in Meyer et Lempereur (éds), 1990.

Lyotard J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

- *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.
- Discussion entre J.-F. Lyotard et R. Rorty, *Critique*, n°456, Paris, Minuit, 1985.

Mach E., *Connaissance et erreur*, trad. Franç. M. Dufour, Paris, Flammarion, 1908.

Man P. de, *Allégories de la lecture*, trad. Th. Trezise, Paris, Galilée, 1989.

Marrou H.1., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1950.

Mason J., *Philcsophical Rhetoric*, London/New York, Routledge, 1989.

McLuhan M., *Unterstanding Media*, New York, Mc Craw-Hill Book Company, 1964.

Merril R. (ed.), *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*, Washington, Maison-neuve Press, 1988.

Meyer M., *Découverte et justification en science*, Klincksieck, 1979.

- *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982.
- *De la problématologie*, Bruxelles, Pierre Mardaga édit., 1986a.

- *De la métaphysique à la rhétorique* (éd.) Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1986b.

- Le savoir en question, préface à L. Laudan, *La dynamique de la science*, Bruxelles, Pierre Mardaga édit., 1987.

- *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988.

- *Le philosophe et les passions*, Paris, Le livre de poche, Biblio/Essais, 1991.

Meyer M. et lempereur A. (éds). *Figures et conflis rhétoriques*, Bruxelle, Ed de l'Université de Bruxelles, 1990.

Nancy J-L., *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.

Nchamas A.,.Nietzsche, *Life as literature*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1985.

Nietzsche F., *Œuvres posthumes*, trad. Franç. H.J. Bolle, Paris, Mercure de France, 1934.

- *Le gai savoir*, trad franç P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967.

- *Le livre du philosophe,* trad. Franç. A. K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 18969.

-Rhétorique et langage, trad. Franç. J-L. Nancy et P.-L. Labarthe, *Poétique*, n°5, Paris, Seuil, 1971.

Note R., Nietzsche's Theory of Truth and Belief, *Philosophy and Phenomenological Rescarch*, n°4, 1987.

Nozick R., *Philosophical Explantations*, Oxford, Clarondon Press, 1981.

Parret H, Pragmatics, in The Sebeok (ed), *Encyclopedie Dictionary of Semiotics*, New York/Berlin, Mouton, De Gruyter, 1983.

Perelman C. et Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles (2ème éd.), 1970.

Perelman C., *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977.

- *Rhétoriques*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1989.

Pietra R., Les sophistes, nos contemporains, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 1972.

Platon, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1950.

Peirce C.S., *Collected Papers*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1931-1958.

Plebe A. et Emmanuele P., *Manuale di Retorica*, Roma-Bart, Edition Laterza, 1989.

Polya G., *Mathematical Discovery*, New York, J. Wiley & sons, Inc., 1967.

Popper K., *Conjectures and Refutations*, London, 1963.

- *Objective Knowjedge*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- *Unended Quest*, Glasgow, fontana, 1976.

Porchat O., et al., *A Filosophia a Visao Commun de Mundo*, Brasilisa, Ed Brasiliense, 1981.

Pratt M. L., *Speech Act Theory of Litetary Discusse*, Bloommmghton, Indiana University Press, 1977.

Putnam H., Raison, *Vérité et histoire*, trad. Franç. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1984.

Reboul O., Rhétorique et dialectique chez Aristote, *Argumentation*, n°1, 1990.

Renaut A., *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

Rivelatgne J. Habermas et le maintien de la philosophie, *Archives de philosophie*, n°2, 1982.

Rorty R., *Consequences of Pragmatism*, Brighton, The Harvester Press, 1982.

- Solidarité ou objectivité?, trad. Franç. F. Latraverse, *Critique*, n°439, Paris, Minuit, 1983.
- Quatre manières d'écriture l'histoire de la philosophie, trad. Franç. E. Pacherie et B. Puccienelli, in G. Vattimo (éd). *Que peut faire la philosophie de son histoire*? Paris, Seuil, 1989a.

- *Contingency, Irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 19989b.

- *L'homme spéculaire*, trad. Franç. T. Marchaise, Paris, Seuil, 1990 a.

- *Science et solidarité*, trad.franç. J-P. Cometti, Paris, Ed. l'Eclat, 1990 b.

Sandt R., Van der, *Context and Presupposition*, London/New York, Croom, Helm, 1988.

Searle J., Le sens littéral, trad franç. F. Latraverse, *la Langue française*, n° 42, 1979.

Skagestad P., *The Road of inquirty*, New York, Columbia University Press, 1981.

Shapere D., the structure of scientific revolutions, *Philosophical Review*, 72, 1964.

- *Reason and the Search for Knowledge*, dordrecht/Boston, Reidel Publishing Compagny, 1984.

Soulez A. (ed)., *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

Strawson P.F., *Etudes de logique et de linguistique*, trad. Franç J. Milner, Paris, Seuil, 1977.

Toulmin S., *Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

- *Knowing and Acting*, New York, Macmillan, 1976.

- *The Uses of Arguments*, Cambridre, Cambridge University Press (8ème éd.), 1986.

Vattimo G., *La fin de la modernité*, trad franç. C. Alunni, Paris, Seuil, 1987.

Weinert F., Tradition and Argument, *Monist*, n°1, 1982.

Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Oxford, blackwell, 1953.

- *The Blue and the Browb books*, Oxford, Blackwell, 1958.

- *De la certitude*, trad. Franç. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1965.

Yoos G. E., Rhetoric and "Doing Philosophy", *Argumentation*, n°2, 1988.

الفهرس

Note des traducteurs 3

تقديم: الانعطاف البلاغي 5

تمهيد 11

الفصل الأول: مشاكل 15

القسم الأول: الخطاب الفلسفي 16

القسم الثاني: الفلسفة في فضاء ما بعد الحداثة 25

القسم الثالث: ما هو المشكل؟ المقاربات العلموية الابستيمولوجية و التأويلية 33

القسم الرابع: التوتر الإشكالي: أسئلة و أجوبة، مشاكل و اقتراحات 43

القسم الخامس: المشاكل، الأشكلة، الإشكالات

نقد نزعة القضايا المقاربة الاستفهامية للخاصية الإشكالية 49

القسم السادس: الفلسفة، تاريخ الفلسفة و تاريخ العلم،

الخاصية التاريخية و راهنية ما هو فلسفي 59

الفصل الثاني: محاجات 71

القسم السابع: الأشكلة و المحاجة — النموذج الحجاجي لتولمين

بلاغة بيرلمان الجديدة 73

القسم الثامن: البين و غير البين — اللغة و أنظمة السياق 83

القسم التاسع: الخطاب و السفسطة في البناء الأفلاطوني للموضوعات

التصور الأرسطي للخطابة و للجدل و للفلسفة

نقط التقاء للجدل و الخطابة 91

القسم العاشر: استعارة اللعب، البلاغة و الفلسفة، وجهة النظر البلاغية

المستمع و مشكلة كونيته

الحجاج و التحليل القضائي: اقتراحات و صعوبات 105

القسم الحادي عشر: الحجاج الفلسفي، المعرفي و غير المباشر (غرانجي)

بلاغة النداء و الجواب (يوس)

برنامج بلاغة فلسفية و ما يطرح من التباسات (مازون) 115

الفصل الثالث: عقلانيات 127
القسم الثاني عشر: تمفصل الحجاج و العقلانية،
ضمن إعادة صياغة اقتراح مقاربة تواصلية (هابرماس) 129
القسم الثالث عشر: الحجاج و الانزياح — بلاغية اللغة: البراغمانية و المنظورية
المعنى الحرفي و المعنى المجازي 147
القسم الرابع عشر: الصلاحية و المعقولية– الصراعية الفلسفية
أطروحات توماس كون 163
القسم الخامس عشر: مفهوم النموذج و نظرية عدم قابلية التحديد
المزاعم النموذجية للفلسفة 179
القسم السادس عشر: العقلانية و النزعة النسبية
القبولية العقلانية، الموضوعية و التضامن الموقف الإثنومركزي 189
القسم السابع عشر: فلسفات فلسفية و أخرى لانسقية
النزعة الخلافية و نزعة التراضي 203
القسم الثامن عشر: مصفوفات العقلانية و ألعابها. قواعد و أفكار منظمة.
التعددية الفلسفية . الاستفهامية و التضامن:
الاتفاقات و الاختلافات مشاكل، حجاج و عقلانيات 213
قائمة المصطلحات الواردة في الكتاب 225
مراجع و إحالات 239

ينعكف هذا الكتاب على مختلف الخطابات (Discours) الفلسفية المتباينة: الخطاب المنطقي الفلسفي (فيدجنشتين)، الخطاب الاستفهامي الإشكالاتي (مايير)، الخطاب التأويلي التضامني (رورتي)، الخطاب التواصلي الحداثي (هابرماس)... ليسبر أغوارها و يمتحن أسسها و يثقف عودها و يسائل آفاقها.

كما لا يستنكف عن الخوض في الخطابة (rhétorique) باعتبارها ذلك التفاوض على المسافة و التباين الذي يفصل الخطابات الفلسفية فيما بينها، و تلك اللحمة التي تلحم كل السجلات الفلسفية الإشكالية، في أداء المحاججة. فما دام الأمر يتعلق **بالخطاب** من حيث هو مقال و قول، و **بالخطابة** من حيث هي نظرية في بلاغة التفاوض و المحاججة، فقد آثرنا عنونة هذه الترجمة بـ "خطابات الحداثة" محبذين لبس العنوان والتباسه في الدلالة.

